Revue Néo-Scolastique de Philosophie

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE

PUBLIÉE PAR LA SOCIÉTÉ PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN

FONDATEUR: S. E. LE CARDINAL MERCIER

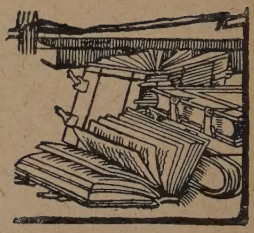
DIRECTEUR: MAURICE DE WULF

VINGT-SIXIEME ANNEE

Deuxième série — 1924 — Première année

LOUVAIN

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE



DES PRESSES DE L'IMPRIMERIE « NOVA ET VETERA », RUE DE TIRLEMONT, 136, LOUVAIN.

I

LA LIBERTÉ

DANS

LE VOLONTARISME DE SCHOPENHAUER

Il nous a semblé qu'il ne serait pas sans intérêt d'examiner l'influence qu'a exercée sur le déterminisme la révolution kantienne. Schopenhauer, dont le système est avant tout Volontariste, ne pouvait manquer d'étudier le problème de la liberté ; c'est sur la doctrine du célèbre disciple de ce « grand homme » — ainsi qualifie-t-il lui-même son maître Kant à ce propos — que nous ferons porter notre enquête. Aussi bien, le cas est-il typique, Schopenhauer professant à la fois le déterminisme phénoménal et la liberté de la volonté nouménale. Mais pour expliquer comment ce philosophe prétend concilier ces deux points de vue et pour justifier l'appréciation que nous donnerons de sa tentative, nous ne pouvons nous dispenser de résumer, au préalable et de critiquer brièvement le système qui doit résoudre l'antinomie. De là les trois parties de notre travail : le Volontarisme, le déterminisme phénoménal, la liberté nouménale. Les deux ouvrages principaux du philosophe, en la matière : *Le Monde comme volonté et représentation*, *Essai sur le libre arbitre*, nous fournissent les éléments nécessaires pour répondre au but de cette étude.

§ 1. — Le Volontarisme de Schopenhauer

Il ne faut pas nous attendre à trouver un ensemble doctrinal bien lié [1]) ; Schopenhauer se défend quelque part d'être un esprit systématique comme son condisciple Hégel et, de fait, s'il part en métaphysique du criticisme kantien, c'est pour révéler la nature de l'inconnue qu'il laissait, la chose en soi et indiquer le rôle qu'elle joue dans l'évolution universelle et même phénoménale ; là se trouve la partie originale de sa doctrine. Dans le déroulement de ses pensées, il se montre surtout moraliste. Mais artiste aussi, il est séduit par les Idées de Platon et les adopte d'emblée : comment accole-t-il ces Idées, qu'il prend au sens purement objectif, à son criticisme transcendantal, nous aurons à en dire un mot. Enfin poète, il trouve dans la littérature Hindoue le revêtement oriental du mysticisme auquel aboutit sa doctrine. « Je ne crois pas que ma doctrine eût pu naître avant que les Upanishads, Platon et Kant eussent jeté leur lumière dans l'esprit d'un homme [2]) ; et il ajoute qu'il fut l'homme capable de concentrer ces rayons en un éclatant foyer.

*
* *

1. *Le Monde comme Représentation et comme Volonté.*

A. Exposition [3]). — Schopenhauer débute par la théorie de la connaissance. Le premier donné, ce sont les impressions sensibles. Notre intelligence, par une opération immédiate et spontanée, rapportant ces impressions à une cause qu'elle place dans l'espace et le temps, forme les *intuitions*

1) A. Bossert, *Schopenhauer*. Hachette, 1912. — Il se flatte en effet que ses œuvres tirent un intérêt spécial de ce qu'elles sont des collections d'articles écrits sous l'inspiration du moment. Voir *Nachlass*, éd. Grisebach, t. IV, *Neue Paralipomena*, Kap. 22, § 681.

2) *Ibid.*, § 637.

3) *Ibid.*, livres I, II, III.

ou perceptions directes d'un *objet*. — Mais l'homme prend conscience... que le monde qui l'entoure n'est là que comme représentation, c'est-à-dire n'existe que par rapport à un être percevant qui est l'homme lui-même... « *Le Monde est représentation... est ma représentation*. — Aucune vérité n'est plus certaine, plus absolue, plus évidente que celle-ci » [1]).

Donc, d'une part, la connaissance est toute relative ; toute subjective aussi, puisque les premiers éléments en sont informés par les intuitions *a priori* de l'espace et du temps. D'autre part, quoi qu'il en soit de la réalité du monde extérieur, que Schopenhauer prétend bien ne pas nier, tout ce que nous en pouvons atteindre est la représentation que nous nous en formons [2]).

Les objets de ma représentation ne sont donc que des apparences, des phénomènes ; c'est le propre de la raison de les saisir par des concepts abstraits qu'elle combine pour arriver à la science ; la loi primordiale et *a priori* de ces déductions est celle *de la raison suffisante* [3]) ; c'est aussi le principe qui enchaîne les phénomènes dans un rigoureux *déterminisme* [4]). De la sorte le corps, grâce aux impressions de la sensibilité, est l'objet immédiat de la représentation, mais grâce à l'activité universelle *a priori* de la matière, il s'élève de ces impressions à leurs causes et à la connaissance des autres objets.

*
* *

La perception extérieure, par les intuitions, ne nous fournit que des représentations des objets, elle ne nous permet pas d'atteindre à la réalité ; ce n'est donc que dans

1) *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Erstes Buch, § 1, Sämtliche Werke, hrsg. v. P. Deussen, Piper, München, 1911, S. 3, 4.
2) *Ibid.*, § 7.
3) *Ibid.*, § 6 et 9.
4) *Ibid.*, § 4.

le sujet de la connaissance que nous la pouvons trouver. Or, par son identité avec l'objet immédiat de sa représentation il se saisit, indépendamment de toute intuition, comme individu, doué de force intérieure, capable d'action et de mouvement ; il se sent animé d'un indéfectible vouloir-vivre : cette force intérieure, ce vouloir-vivre, c'est la volonté : telle est la réalité. Ainsi :

« Le sujet de la connaissance, par son identité avec le corps devient un individu : dès lors, ce corps lui est donné de deux façons différentes : d'une part comme représentation dans la connaissance phénoménale, et, d'autre part, en même temps, comme ce principe, immédiatement connu de chacun, que désigne le nom de *Volonté*. Tout acte réel de sa volonté est, en même temps, et sans le moindre doute, un mouvement de son corps... L'action du corps n'est que l'acte de la volonté objectivé, c'est-à-dire passé dans la représentation » [1]).

La réalité de volonté, c'est la *vérité philosophique par excellence*, immédiate, indémontrable, connaissance *sui generis* [2]).

Mais ce vouloir-vivre se retrouve dans tous les êtres sous forme de tendance essentielle à leur conservation : ils sont donc aussi des représentations de la volonté. La leur refuser, alors qu'ils manifestent le même vouloir-vivre que nous, serait un « égoïsme théorique » inadmissible quoique irréfutable, tout comme le scepticisme [3]).

Cette volonté, chose en soi, échappe aux formes de l'espace et du temps, qui nous permettent de distinguer les phénomènes et de les concevoir multiples ; elle est donc unique, absolument incapable de pluralité [4]). « La volonté désigne la chose en soi de tout ce qui apparaît en ce monde, la forme de tous les phénomènes » [5]).

1) *Ibid.*, § 18, S. 119, ll. 18-34.
2) *Ibid.*, § 18 fin, S. 122, ll. 31 sqq.
3) *Ibid.*, § 19.
4) *Ibid.*, § 23, S. 134.
5) *Ibid.*, § 23 fin.

Elle ne s'y objective pas d'une manière continue, mais d'abord et d'une manière générale, par degrés qui répondent à ses modes essentiels d'activité [1]). Dans la matière inorganique d'abord soumise à la seule causalité et où l'individualité disparaît sous l'uniformité des lois générales ; puis dans les plantes par les réactions aux excitations du dehors, dans l'animal enfin dont les mouvements, déterminés par des motifs supposent connaissance et représentation ; là encore réactions et mouvements sont réglés par des lois spécifiques et communes et l'individu ne se trahit que par quelques modifications dues à des circonstances accidentelles.

« Mais, dès qu'est intervenu cet auxiliaire, cet organe (de la connaissance), du coup, surgit la représentation avec toutes ses formes d'objet et de sujet, de temps, d'espace, de pluralité et de causalité. Le monde montre alors sa seconde face. Il n'était jusqu'ici que volonté, le voilà, maintenant, aussi représentation, objet du sujet connaissant » [2]).

Mais c'est dans l'homme que va s'achever cette représentation et que la Volonté en soi trouve le terme de ses manifestations. Doué, en effet, de connaissance abstraite et réfléchie, de raison discursive et, par là, capable de délibération, l'homme est, à chaque instant, susceptible de décisions multiples qui se traduisent en actions. Or l'action réfléchie est « l'unique traduction de la maxime de sa conduite, le résultat de son vouloir le plus intime » — « l'indice certain de sa personnalité, qui la lui révèle à soi et aux autres » [3]). Or cette volonté personnelle « et empirique n'est précisément que la manifestation, dans le temps, de sa volonté intelligible ».

« Elle repose (l'identité de notre personne) sur l'identité de la

1) *Ibid.*, § 23, S. 137 sqq.
2) *Ibid.*, § 27, et S. 179, ll. 15-20.
3) *Op. cit.*, IVes Buch, S. 354, ll. 10 sqq. et S. 355, l. 35.

volonté et sur son caractère immuable, dont la persistance du regard est le signe extérieur. Sans doute, par suite de nos rapports avec l'extérieur, nous sommes habitués à considérer comme notre moi véritable le sujet de la connaissance, ce moi qui s'alanguit le soir, s'évanouit dans le sommeil et qui renaît dans l'éclat du matin après avoir réparé ses forces. Mais ce moi est simple fonction du cerveau, ce n'est pas notre moi le plus profond. Notre moi véritable est ce qui est caché derrière l'autre et ce qui ne connaît, au fond, que deux choses : vouloir ou ne pas vouloir... C'est ce moi qui produit l'autre... et il subsiste quand l'autre est anéanti par la mort ».

C'est ainsi que s'insère, dans le système, la théorie du *caractère,* ou volonté individuelle, qui est l'essence fixe (la caractéristique) et le fond même de notre être et qui se manifeste dans le vouloir. Placée en dehors de l'atteinte des vicissitudes phénoménales, la Volonté en soi est immuable, et indestructible, soustraite à l'emprise du principe de raison qui régit le déterminisme des phénomènes, elle jouit d'une liberté absolue et la volonté individuelle s'identifiant avec elle dans la réalité jouit des mêmes attributs. Nous verrons en conséquence, quel rôle joue le caractère dans l'explication de la liberté.

*
* *

L'observation nous a révélé *a posteriori* les lignes générales qu'ont suivies les représentations de la Volonté en soi ; mais suivant quelle déduction *a priori* s'en est déroulée l'objectivation ? Qu'est-ce qui va en marquer les traits essentiels ? Ici Schopenhauer fait appel à la théorie Platonicienne des Idées.

« Ces différents degrés d'objectivation de la volonté qui s'expriment en de multiples individus, comme leurs prototypes ; qui subsistent comme les formes éternelles des choses, en dehors de l'espace, du temps, milieu propre à l'individu, qui sont fixes et ne sont soumis à aucun changement ; qui sont toujours, ne deviennent jamais, tandis que les individus naissent et meurent, deviennent

toujours et ne sont jamais : ces degrés, dis-je, de l'objectivation de la volonté ne sont rien autre que les Idées de Platon »[1]).

Ainsi sont déterminées les espèces ; or, pour la nature, il n'y a que l'espèce qui compte, c'est pour conserver l'espèce, qu'elle multiplie sans nombre les individus. Par ce moyen, la nature demeure sans cesse, tandis que les individus disparaissent[2]).

Mais l'homme individuel lui-même persiste, au moins quant à la partie essentielle et indestructible de son être, la volonté ; c'est dans le sens de cette identité toute réaliste que Schopenhauer interprète l'hérédité des caractères à laquelle il fait appel, avec beaucoup d'érudition, dans un Supplément postérieur à son grand ouvrage[3]).

*
* *

B. Critique. — Sur les données fournies par la considération des Idées, s'introduit une théorie de la métempsychose, ou plutôt, dit-il, une *palingénésie.* Ce n'est là que le début du mysticisme tout oriental où va aboutir son système. Nous ne le suivrons pas dans cette conséquence particulière des principes qu'il a posés ; ce sont plutôt ceux-ci qu'il importe d'examiner avec soin.

Lorsqu'on suit le développement du système, on n'est point médiocrement surpris de l'apparition subite de ces Idées que n'explique aucune connaissance de la Volonté en Soi, la seule réalité qu'on ait rencontrée jusque-là, et qu'elles déterminent objectivement. Elles sont données, en effet, antérieurement à toute représentation, et Schopenhauer lui-même proteste qu'elles ne doivent impliquer aucune relation à la connaissance. Après les avoir posées, nous l'avons vu, comme spécifiant l'objectivation de la Volonté en Soi, il ajoute :

1) *Ibid.*, § 25, S. 154, ll. 1-10.
2) Supplément au IVe liv., Kap. 42, *Leben der Gattung*, II. Band, 582.
3) *Ibid.*, Kap. 43, *Erblichkeit der Eigenschaften.*

« Je le note au passage, afin de pouvoir employer le mot « d'idée » dans ce sens..., dans l'acception propre et primitive qu'il reçut de Platon ; et ne pas entendre par là ces produits abstraits de la raison dogmatisante des Scolastiques, que Kant a désignés par le mot de Platon, si parfaitement approprié, et dont il a faussé le sens » [1]).

Mais, précisément, pour nous une Idée qui n'a pas d'être réel, mais un être seulement objectif, puisqu'elle est donnée à part de l'*unique* réalité, est inintelligible sans relation d'origine avec une intelligence quelconque. Il est vrai que Schopenhauer traite d'illusions nos exigences intellectualistes et fait appel à une révolution dans la conception des choses, semblable à celle par laquelle Kant renouvelle la théorie de la connaissance, mais plus profonde encore :

« La présomption d'une liberté empirique est très étroitement liée à la théorie qui fait résider l'essence de l'homme dans une âme qui serait originairement un être connaissant, et par suite seulement un être voulant, de sorte qu'on fait de la volonté une nature secondaire, ce qui, de vrai, est le rôle de la connaissance... A mon sens, c'est en tout renverser les vrais rapports des choses. La volonté est la donnée première et originelle ; la connaissance vient s'y ajouter comme un instrument de représentation » [2]).

Ainsi Schopenhauer ne veut faire de la connaissance qu'une condition ou un organe secondairement requis pour les manifestations de la seule réalité primitive, la Volonté. Mais le mystère qui nous cachait l'origine des Idées s'obscurcit à nouveau plus profondément, parce qu'il enveloppe, tout d'abord, cette Volonté elle-même, unique fondement de toute la représentation du monde.

Il est très vrai, qu'à l'expérience humaine et dans le domaine de la réprésentation, l'exercice de la Volonté se révèle toujours comme dépendant de la connaissance intellectuelle. C'est là une illusion, nous dit Schopenhauer, et

1) *Ibid.*, IIes Buch, § 25 fin.
2) *Ibid.*, IVes B., § 55, S. 345, ll. 5 . . . 25.

il pose, lui, l'antériorité de la Volonté dont nous aurions une expérience innée et primitive. Pour justifier pareille assertion, force lui est donc de recourir à une connnaissance *sui generis*, antérieure à toute perception.

A notre avis, pareille connaissance n'existe pas, et l'affirmation en est toute gratuite. Schopenhauer en trouve l'écho dans ce vouloir-vivre qui s'affirme en tout être. Prenons-le à ses deux degrés les plus distincts, chez les animaux et chez l'homme ; nous allons voir que loin de précéder l'expérience des sens ou de la conscience, il en procède au contraire.

Ce vouloir-vivre se peut concevoir de deux façons différentes, qu'envisage d'ailleurs Schopenhauer. D'abord au sens concret, où « nos Volontés objectivées ne sont que les actions de notre corps » [1]), et dans la connaissance directe ; il ne signifie alors que la conscience que nous avons du corps, comme nôtre, accompagnée de la tendance instinctive à assurer notre conservation et il nous est commun avec les animaux, — nous avons vu comment Schopenhauer insiste sur ce point [2]). — Or, de l'avis presque unanime des psychologues, cette connaissance est acquise, et non point innée.

Nos fonctions de connaître ne nous sont révélées que par leurs objets, qui les individualisent, et la manière d'atteindre ces objets, qui les spécifient. Dès lors, la loi d'économie nous défend d'introduire une faculté nouvelle de connaissance à l'égard d'un objet dont les fonctions de la sensibilité déjà connues nous expliquent la représentation. D'ailleurs, les mêmes psychologues nous signalent avec insistance la facile et fréquente illusion qui consiste à considérer, comme primitive ou innée, une connaissance qui accompagne constamment l'exercice conscient de notre activité sensible ou intellectuelle et que, par suite, nous retrouvons en nous en

1) *Loc. cit.* ci-dessus, 1es B., § 18.
2) *Ibid.*, I, § 19.

remontant jusqu'au premier moment du développement des organes. Mais il faut bien que l'illusion se dissipe lorsqu'une explication très plausible et l'observation même viennent nous montrer comment cette connaissance s'est formée. Or le cas qui nous occupe est un de ceux où cette remarque trouve son application avec la plus grande clarté.

Les psychologues nous montrent le fondement expérimental de la connaissance du propre corps dans les sensations musculaires coenesthésiques continuelles des parties étendues qui le constituent [1]). Ces sensations s'accusent par leur opposition avec l'impression positive particulière ressentie par suite de la séparation ou de la paralysie d'une de ces parties [2]). — La représentation se précise par l'association des sensations visuelles et tactiles avec ces sensations musculaires : ainsi se forme « l'atlas corporel ». — Et voici comment elle se fixe et s'achève. L'association unissant, dans la mémoire, ce qui est toujours uni dans l'expérience, une impression quelconque, en même temps que l'image de la partie du corps qui l'affecte, ramènera celles des autres régions de l'atlas entier. En vertu de la loi de rédintégration et de dissociation, ces images partielles, qui se présentent toujours ensemble, arriveront à former un groupe isolé d'une grande fixité, puisque notre corps lui-même ne se modifie que d'une manière insensible et très lente ; et l'impression passagère qui l'a suscitée s'en distinguera en y restant associée. Enfin une sensation présente quelconque, en suscitant l'image totale avec tout son cortège de modifications passées, nous représentera, par sa continuité dans la mémoire, ce corps comme *nôtre* et lui sera rapportée [3]). C'est donc bien « *la prise de possession*

1) Baldwin, *Développement mental*. Trad. franç., pp. 307-310. — Höffding, *Esquisse d'une Psychologie*, p. 179.

2) Janet, *Cours inédit au Collège de France*, 3 fév. 1910, cité par le P. de la Vaissière, *Philosophia naturalis*, t. II, n. 167. — Ribot, *Maladies de la personnalité*, p. 24.

3) Ebbinghaus, *Principes de Psychologie*, pp. 195-198.

du moi organique, *la construction du corps*, au sens psychologique du mot » ; thèse, comme on le sait, devenue classique [1]).

Une observation très précise vient confirmer ces déductions expérimentales. Chez l'animal, la connaissance innée du propre corps, échappant à toute réflexion et à tout discours, se devrait manifester dans toute sa netteté ; nous voyons, au contraire, qu'aucun instinct ne le pousse plus à la conservation d'une partie de ce corps expérimentalement insensibilisée, parce que les sensations actuelles, n'en suscitant plus aucune image subjective, ne la lui représentent plus comme sienne, et il la traite, de fait, en étrangère ou même en ennemie. Aveux tout semblables, de la part d'un hystérique anesthésique dans une partie du corps [2]).

Du second point de vue, notons d'abord que c'est un simple abus de langage que de parler, comme Schopenhauer, de vouloir-vivre et de volonté, lorsqu'il s'agit des êtres inférieurs à l'homme. Mais considérons la volonté en celui-ci, en tant que — comme il le prétend encore — par une expérience *sui generis*, elle serait atteinte comme principe des volitions, immédiatement, indépendamment de son objectivation dans un corps, et, par conséquent, comme principe immatériel. — On sait d'abord que, selon la thèse traditionnelle, nous n'atteignons ce principe immatériel que dans ses actes et que nous pouvons seulement déduire une connaissance quelconque de sa nature, en partant de l'analyse de ces mêmes actes. Si, au contraire, par une connaissance immédiate et directe, nous atteignions ce principe immatériel en lui-même, qui en pourrait, avec quelque vraissemblance, nier l'existence ou l'immatérialité ? Or combien sont nombreux ces matérialistes que Schopenhauer lui-même attaque avec tant d'énergie ! Et que de recrues ils trouvent sans cesse dans les rangs des savants !

1) Rabier, *Psychologie*, chap. 32, § 1.
2) Janet, *loc. cit.*

De plus nous aurions de ce principe une notion habituelle claire, sinon distincte. Or rien ne nous est plus obscur que ses modes immatériels d'être et d'agir ; rien de plus mystérieux que son mode de présence dans le corps et son influx sur l'organisme ; il n'est pas de point en philosophie, peut-être, où plus de systèmes se trouvent en conflit.

De quelque côté qu'on la prenne, et restreinte même à l'homme, l'assertion fondamentale de Schopenhauer apparaît donc comme absolument arbitraire. Prise dans son ensemble, la thèse de la Volonté, unique et indestructible réalité, s'aggrave encore de toutes les répugnances expérimentales et de toutes les contradictions qu'entraîne le Monisme : ce n'est pas le lieu, ici, de les énumérer.

*
* *

2° *En prenant connaissance d'elle-même, la Volonté de vivre s'affirme, puis se nie* [1]).

A. *Exposition.* — Nous avons vu l'insistance de Schopenhauer à affirmer la réalité unique de la Volonté et sa primauté, même dans ses manifestations individuelles, dans chaque homme. Par un revirement inattendu et qui, dès l'abord, apparaît contre nature, dans un développement où de grandes beautés morales se mêlent à des fictions arbitraires et à des assimilations pour le moins injustifiées, il va proposer pour idéal à l'homme d'arriver graduellement à comprimer les tendances innées de sa volonté par l'ascétisme, à en déprimer l'énergie dans la contemplation, enfin à en supprimer l'activité dans l'immobilité de Nirvâna [2]).

Chacun rentrant en soi y trouve, avons-nous vu, la Volonté tout entière [3]),

1) *Op. cit.*, liv. IV entier.
2) *Op. cit.*, 4me livre entier.
3) *Op. cit.*, II. B., § 18 (supra).

« si bien que chacun de ces individus, perdu et comme anéanti dans ce monde sans bornes, ne s'en fait pas moins le centre de l'Univers, mettant son existence et son bien-être au-dessus de tout le reste, et, s'il écoute la nature, prêt à sacrifier tout, en dehors de lui, à réduire le monde à néant, s'il peut ainsi prolonger l'existence de son moi, cette goutte d'eau dans l'océan ! Ce sentiment, c'est l'égoïsme ; et il est essentiel à tout être de la nature » [1]).

De là toute injustice et toute méchanceté [2]). — Mais que, par l'*ascétisme*, il arrive à maîtriser l'élan aveugle et inné de sa volonté égoïste, et l'identité originelle de tous les êtres lui apparaîtra clairement [3]). Cette lumière le conduira à traiter les autres comme il se traiterait lui-même, à leur rendre justice [4]), à les envelopper d'une douce bonté [5]), à leur faire pitié en considérant comme « sienne la misère du monde entier ». Enfin, au plus haut degré, s'oubliant lui-même pour se donner tout aux autres, il parviendra à l'*abnégation :* c'est-à-dire qu'il sera arrivé à la négation de la volonté individuelle dans les rapports sociaux [6]).

De ce sommet, l'abnégation va le conduire par l'oubli de soi à la libération totale du vouloir-vivre ; ceci grâce à la transformation en lui de la connaissance par la *contemplation*. — Notre représentation se trouve doublement limitée. Elle ne nous permet d'atteindre les objets que dans leurs rapports, et elle ne les considère que dans les relations qui intéressent notre personnalité. Mais l'ascétisme et l'abnégation, nous élevant au désintéressement des choses et à l'oubli de notre propre personne, nous établissent au-dessus de toute considération individuelle. Elles nous libèrent ainsi des conditions de l'espace et du temps et nous rendent par là, capables de contempler les Idées, formes éternelles et

1) IVes Buch, § 61.
2) *Ibid.*, §§ 62, 65.
3) *Ibid.*, § 66.
4) *Ibid.*, § 63.
5) *Ibid.*, § 65.
6) *Ibid.*, § 68.

impersonnelles, manifestations immédiates, de la Volonté en Soi [1]).

Il ne reste plus qu'un échelon à franchir pour arriver à la libération totale. L'homme, qui est encore assujetti à l'égoïsme et victime de l'illusion des phénomènes, partage sa vie entre l'attente des biens qu'il espère ou la jouissance de ceux qu'il possède, entre la douleur des maux qui l'affectent et la crainte de ceux qui le menacent. Il trouve, dans ses espérances et ses craintes, autant de motifs qui l'attachent au vouloir-vivre [2]). Misérable esclavage, car la souffrance est le fond de toute existence et la destinée humaine est la forme la plus douloureuse de la vie. Il peut, il est vrai, trouver un apaisement à ses maux dans la pensée qu'ils sont inévitables, mais cette résignation stoïque n'est qu'une consolation imparfaite et provisoire [3]). L'homme, au contraire, qui, par l'abnégation totale, s'est élevé à la contemplation est libéré de l'égoïsme [4]) :

« perçoit l'ensemble des choses, il en saisit l'essence, et il découvre qu'elle consiste dans un perpétuel passage, dans une contradiction intime et une souffrance continue où il voit emportées et l'humanité souffrante, et la misérable brute, et un univers qui va s'évanouissant. Comment dès lors, avec une telle connaissance du monde pourrait-il, par des actes incessants de la volonté, affirmer la vie et s'y lier toujours plus étroitement » ?

Il n'est plus dupe des apparences, elles ne sont plus pour lui des motifs.

« La connaissance de l'essence des choses en soi est au contraire, pour sa volonté, *un calmant*. La volonté alors se détache de la vie : elle a horreur de ces jouissances, en qui elle voit une affirmation de la vie. L'homme atteint alors l'état d'abnégation volontaire, de résignation, de véritable abandon, et de totale libération du

1) *Op. cit.*, IIIes Buch, § 34.
2) *Op. cit.*, IVes Buch, § 68, S. 448, ll. 10 sqq.
3) *Ibid.*, §§ 56, 57.
4) *Ibid.*, § 68, S. 448.

vouloir » [1]) — « Il ne reste plus que la connaissance, la volonté est abolie », et avec elle « supprimée également la totalité des phénomènes ». — « Il n'y a plus de volonté, plus de représentation, plus d'univers. Il ne reste plus désormais devant nous que le néant » [2]) !

Schopenhauer pressent bien le sursaut d'horreur qu'à nous autres, assujettis encore à la représentation, va causer une pareille conclusion, et il prend soin de nous avertir que ce n'est là qu'un néant relatif à notre connaissance empirique [3]).

L'homme va vivre dès lors dans le commerce perpétuel des Idées éternelles, où la contemplation l'avait un instant introduit, et par la libération totale du vouloir-vivre individuel, participer à l'unique liberté véritable ; celle de la Volonté en Soi.

Par quel dernier coup de théâtre va se faire cette pénétration de la réalité nouménale et de la représentation phénoménale ? Schopenhauer consacre à le décrire l'un des derniers paragraphes de l'ouvrage entier [4]). La consolation transcendantale qu'il nous offre sera-t-elle efficace ? Nous aurons chance de mieux la goûter quand nous aurons suivi l'exposé qu'il nous donne de la liberté nouménale.

*
* *

B. *Critique*. — Ce IVe Livre, où Schopenhauer se livre à tout son génie de moraliste, est rempli de pages fortes et élevées ; mais si la peinture est achevée dans les détails, le fond sur lequel il promène son pinceau est incertain et trompeur. La malice originelle de la nature humaine est accusée à l'excès et donnée comme essentielle. Le philosophe se réclame de l'autorité du dogme chrétien, mais il le démarque en transportant à la nature la privation que ce

1) *Ibid.*, II. 13-19.
2) *Ibid.*, § 71, S. 486.
3) *Ibid.*, § 71 début.
4) IVes Buch, § 70.

même dogme affirme seulement de la grâce surnaturelle [1]) ; il confond christianisme avec Baianisme ou Calvinisme. Inutile de souligner l'outrance pessimiste avec laquelle Schopenhauer interprète le sens de la vie. Mais il faut signaler l'attitude payenne ou Kantienne qui l'arrête à considérer l'homme comme une fin en soi ; dans son ascétisme, en effet, il le subordonne à un bien supérieur à l'individu, sans doute, mais non point à la nature humaine et par sa mystique, il lui propose un idéal qui, loin de l'élever, le diminue jusqu'à la mutilation morale. La contemplation, en elle-même, ne peut être une fin pour l'homme ; celui-ci est fait pour un Bien Infini, et la contemplation ne vaut que pour l'y unir et l'y assimiler, en le transformant. Elle devient même un mal, quand elle n'est considérée et recherchée que comme la privation de l'activité volontaire. Enfin ces hommes, par les fibres les plus intimes de leur nature, se trouvent sans cesse « enveloppés par l'illusion des apparences et entraînés par les mouvements de leur volonté » [2]) ; mettre toutes les ressources de son génie d'artiste à faire briller à leurs yeux la « sainteté » [3]) de « l'arrêt absolu du vouloir », c'est se faire, auprès d'eux, l'apôtre d'un suicide moral, plus condamnable peut-être, que la désertion de la vie, que le moraliste réprouve avec tant de force [4]).

Ces héros d'une sainteté toute Plotinienne ou Bouddhique, apparemment, sont rares ; mais Schopenhauer, dans l'expérience banale de la conscience et le témoignage du commun des hommes, trouve des indices de l'indépendance de la volonté en soi et, à la fois, du déterminisme de ses phénomènes :

« La liberté de la volonté en soi ne s'étend pas immédiatement

1) *Ibid.*, § 60, 70 fin.
2) IVes Buch, § 68, S. 448, l. 25.
3) *Ibid.*, § 68 presque entier.
4) *Ibid.*, § 69.

— sauf le cas exceptionnel signalé plus haut[1]) — à ces phénomènes, pas même chez l'être où le phénomène atteint le plus haut degré de transparence, dans l'animal raisonnable doué d'un caractère individuel, c'est-à-dire dans la personne morale. Elle n'est nullement libre, tout en étant le phénomène d'une volonté libre... Toutefois c'est cette volonté libre qui se manifeste dans la personne et toute sa conduite, s'y proportionnant comme l'idée à la définition ; de sorte que chaque action humaine doit s'attribuer à la volonté libre et se manifeste à la conscience comme telle. De là vient, comme je l'ai dit au IIe Livre [2]), que chacun de nous *a priori*, et tant qu'il obéit au premier mouvement de la nature, se juge libre et se tient pour indépendant dans chacune de ses actions particulières ; c'est seulement *a posteriori* qu'il reconnaît la nécessité absolue de son action et comment elle jaillit du choc de son caractère avec les motifs. Voilà pourquoi plus un esprit est grossier et se laisse conduire par le sentiment, plus il met de chaleur à défendre l'entière liberté de ses actions, tandis qu'elle se trouve niée par les penseurs les plus puissants de tous les temps, aussi bien que par les religions du sens le plus profond » [3]).

C'est de ce déterminisme phénoménal et de cette liberté de la volonté en soi que nous avons à parler maintenant : nous donnerons de chacun de ces deux points les preuves ou l'explication qu'en avance Schopenhauer et nous les ferons suivre d'une discussion critique.

§ 2. — Le Déterminisme Phénoménal

Schopenhauer pose sa thèse d'une manière plus catégorique que Leibniz et traite hardiment d'illusion la persuasion du libre arbitre. Il prétend fortifier le déterminisme leibnizien, qu'il juge trop timide, en complétant l'analyse du grand philosophe.

« Interrogez, dit-il, un homme sans préjugés : voici à peu près

1) Nous en parlons à la fin du § 3.

2) § 23, S. 135, où la même idée est reproduite, à peu près dans les mêmes termes.

3) IVes Buch, § 55, S. 340, l. 15 — S. 341, l. 5.

» en quels termes il s'exprimera au sujet de cette conscience immé-
» diate, que l'on prend si souvent pour garantie d'un prétendu
» libre arbitre... « Je peux faire ce que je veux... Aller à droite...
» aller à gauche. Cela dépend uniquement de mon bon vouloir : je
» suis donc libre ». Un tel témoignage est certainement juste et
» véridique : seulement il présuppose la liberté de la volonté et
» admet implicitement que la décision est déjà prise : la liberté de
» la décision elle-même ne peut donc nullement être établie par
» cette affirmation [1]). — La déclaration de la conscience immédiate
» se réfère donc toujours au *pouvoir d'agir* conformément à la
» volonté ; n'est-ce pas là cette idée originelle et populaire de la
» liberté telle que nous l'avons établie au commencement ?... Mais
» ce n'est pas celle que nous cherchons à démontrer. — La con-
» science proclame *la liberté des actes* avec la présupposition de la
» *liberté des volitions ;* mais c'est la liberté des volitions qui seule
» a été mise en question. — C'est l'indépendance de nos volitions
» *par rapport aux circonstances extérieures*... qui constituerait
» véritablement le libre arbitre ; mais sur l'existence du libre arbitre
» la conscience ne peut rien nous apprendre... Car aucune puis-
» sance cognitive ne peut établir une relation entre deux termes
» dont l'un ne saurait lui être donné d'aucune manière. Or il est
» bien évident que les objets de la volonté, qui déterminent la
» volition, sont placés au delà de la limite de la perception interne,
» dans la perception du non-moi ; seule, la volition se produit à
» l'intérieur et c'est précisément le rapport de causalité qui lie la
» volition et ces objets du dehors que l'on cherche à préciser » [2]).

Pour atteindre le rôle que jouent les circonstances extérieures vis-à-vis de notre volonté, il faut donc étudier le jeu des *perceptions extérieures*, lorsqu'elles nous les représentent comme motifs de nos volitions.

« Nous allons nous figurer un homme, qui, se trouvant par
» exemple à la rue, se dirait : « Il est à présent six heures du soir,
» ma journée de travail est finie. Je pense maintenant faire une
» promenade ; ou bien je peux aller au club... ; je peux même
» m'échapper par la porte de la salle... et ne jamais revenir. Tout
» cela dépend uniquement de moi, j'ai la pleine liberté d'agir à ma

1) *Essai sur le libre arbitre*, trad. S. Reinach. Paris, Alcan, pp. 33-34.
2) *Ibid.*, pp. 28-30.

» guise ; et, cependant, je n'en ferai rien, je vais rentrer, *non moins* » *volontairement au logis* »[1]). « Son erreur, ici, repose, à y regarder de près, sur ce fait, que son imagination ne peut se rendre présente qu'une image à la fois, qui, alors, exclut toutes les autres. Si, maintenant, il se représente le motif d'une de ces actions proposées comme possibles, il en sent immédiatement l'influence sur sa volonté, qui est sollicitée par lui : le terme technique pour désigner ce mouvement est *velléité*. Mais il s'imagine qu'il peut aussi transformer cette *velléité* en *volition ;* et c'est en cela que consiste son illusion. Car aussitôt la réflexion interviendrait et rappellerait à son souvenir les motifs agissant sur lui en d'autres sens : et alors il verrait qu'il ne *peut* pas réaliser cette action »[2]).

C'est aussi l'erreur de ceux qui veulent philosopher sur leurs actes :

« C'est là une hypothèse (l'influence des motifs sur les actes humains) à laquelle chacun se conforme instinctivement, tant qu'il tourne ses regards vers le dehors ; qu'il a affaire avec ses semblables... Mais dès que l'homme essaie de juger la question du point de vue théorique et philosophique, et qu'il se fait lui-même l'objet de son jugement, il se laisse tromper par l'immatérialité des motifs humains consistant en simples pensées, ...et dont les obstacles mêmes ne sont que de simples pensées, agissant comme des motifs contraires. Alors il met en doute leur existence, ou, en tous les cas, la nécessité de leur action et s'imagine que ce qu'il fait, il pourrait aussi bien ne pas le faire, et que la volonté se décide spontanément, sans motifs »[3]).

« L'affirmation « je pense vouloir ceci » est en vérité hypothétique ; il (l'homme) doit la compléter en ajoutant : « si je ne préfère autre chose ». Telle est encore l'erreur de beaucoup de gens qui, tenant à la main un pistolet chargé, s'imaginent qu'il est en leur pouvoir de se tuer... Pour l'accomplissement d'un tel acte... la condition capitale est l'intervention d'un motif d'une force écrasante... (capable) de contrebalancer en nous... la crainte de la mort. Ce n'est qu'après qu'un tel motif est entré en jeu qu'*on peut*

1) *Ibid.*, pp. 83-84.
2) *Ibid.*, p. 85. — Ici, et plus haut, c'est l'auteur qui souligne.
3) *Ibid.*, pp. 81-82.

se décider, et alors il *le faut ;* — à moins qu'il ne se présente un motif opposé, plus puissant encore » [1]).

Mais pour justement apprécier la valeur déterminante des motifs, il faut tenir compte d'un autre élément que les déterministes, comme Leibniz, ont négligé jusqu'ici ; et c'est cette analyse incomplète qui peut expliquer l'hésitation et la timidité de leurs affirmations. Ce facteur capital de nos volitions est le *caractère.* « De même que chaque effet dans la nature inorganique est le produit nécessaire de deux facteurs, la force naturelle et primitive dont l'essence se manifeste en lui, et la cause particulière qui provoque cette manifestation ; ainsi chaque action d'un homme est le produit nécessaire de son caractère et du motif entré en jeu. Ces deux facteurs étant donnés, l'action résulte inévitablement » [2]). L'homme, en effet, a, comme tout être, une essence fixe qui nous est connue par le caractère ; or, « *operari sequitur esse* » ; l'acte ne peut exister que conformément à cette essence dont il n'est qu'une manifestation : un acte indifférent et libre, c'est-à-dire indépendant du caractère serait une existence sans essence, serait, sans être tel [3]).

1. *Les arguments contre le témoignage de la conscience.* — Schopenhauer commence donc par récuser le témoignage immédiat de la conscience, ce qui frise déjà le paradoxe. C'est d'abord pour une raison de fait ; la conscience ne nous rapporte pas, comme nous le croyons, la liberté de nos décisions. Cette erreur de fait provient de raisons de droit, de l'incompétence de la conscience à juger des objets extérieurs et de son impuissance à saisir simultanément l'ensemble des motifs : autant d'assertions fausses ou de paralogismes. Quelques observations suffiront à le montrer.

1) Pp. 86-87. Un peu plus haut Schopenhauer reprenait à son compte la comparaison de Bayle, tirée de la girouette.
2) *Ibid.*, p. 114.
3) *Ibid.*, pp. 116-117, passim.

En premier lieu, les motifs de nos volitions, souvent, le plus souvent peut-être, ne sont pas directement empruntés à la perception extérieure : ce sont des sentiments ou des idéaux qui naissent ou se forment en nous. Quant aux objets extérieurs, ils ne se présentent pas, comme motifs de nos volitions, tels que la sensibilité nous les représente dans la perception, mais tels que la raison les conçoit. Schopenhauer l'accorde si bien que c'est à l'immatérialité des motifs proposés à notre choix qu'il attribue l'illusion de l'indépendance où nous nous croyons vis-à-vis d'eux. Ces motifs, intellectuellement conçus et par là constamment sous le regard de la conscience qui est le témoin de toutes nos modifications intimes, nous sont donc toujours intérieurement présents pour solliciter nos volitions également conscientes. Loin donc que la conscience ne nous rapporte directement que les actes d'exécution de nos décisions volontaires, ce sont celles-ci qui, à titre d'affections internes, sont immédiatement et vraiment conscientes, tandis que l'influx de notre volonté sur les puissances organiques qui exécutent ses décisions nous reste fort mystérieux. Telle est même, comme on le sait, la difficulté principale que l'on oppose au système de Maine de Biran. D'ailleurs, presque tous les intermédiaires nous échappent dans ce trajet du vouloir à l'exécution. Comment, alors, pourrions-nous nous attribuer, par exemple, la mise en mouvement d'un membre, si nous n'avions conscience de nous être fait, à l'avance, une représentation de la figure qu'il doit dessiner et d'avoir tendu, par l'acte du commandement, les ressorts de notre volonté ? La conscience ne nous dit-elle pas clairement que, à cet ordre venu d'en haut, c'est le jugement pratique de la raison qui a donné le contenu et l'énergie du vouloir qui a communiqué la vie pour la transmettre à ce membre par manière de mouvement dirigé.

Une seconde cause qui engendrerait l'illusion de la liberté se tire de la nécessité, où nous serions réduits, de

ne pouvoir accorder notre attention qu'aux sollicitations de chaque motif pris à part ; nous prendrions alors ces inclinations exclusivement senties pour des facultés de fermes vouloirs dans la direction de chacun des motifs isolé des autres.

Cela peut être quand il s'agit d'actes indélibérés ; mais l'acte type du libre arbitre, c'est le choix délibéré. Pendant la délibération, quand nous considérons les différents motifs, nous pouvons être attirés vers chacun d'eux, en raison du bien qu'il nous présente, par une tendance spontanée, et ressentir à son égard quelque velléité ; mais nous ne nous y arrêtons pas afin de concentrer toute notre attention sur l'acte final. Alors seulement, tous les motifs étant assemblés et mis en présence, nous formerons le dernier jugement pratique qui déterminera notre choix volontaire.

2. *La théorie du caractère chez Schopenhauer.* — Nous nous étendrons un peu plus longuement sur la théorie du *caractère* chez Schopenhauer. Il nous la propose, en effet, comme le point de vue original de sa doctrine du libre arbitre, et comme fournissant l'explication propre à concilier la nécessité de la liberté *empirique* avec l'indépendance de la liberté *transcendantale*.

Pour Schopenhauer, le caractère, avons-nous dit, est, chez l'homme, la manifestation spécifique de l'essence intime. Voici comment il s'en explique dans sa théorie volontariste. « Le caractère est l'essence empiriquement reconnue, constante et immuable, d'une volonté individuelle. — Il est *individuel* et *empirique* : « il diffère d'individu à individu » ; par l'expérience seule, on arrive à le connaître, non seulement tel qu'il est en autrui, mais tel qu'il est en nous-mêmes » ; — mais alors — « nous prévoyons avec assurance, dans l'avenir, ce qu'il est permis, ou non, d'attendre de lui ». — Comme les essences, en second lieu, le caractère d'un homme, quant au fond, est *invariable*. « Celui qui a fait, une fois, telle chose, agira encore de

même le cas échéant, soit en bien, soit en mal » [1]). La conduite d'un homme peut changer, mais parce que la connaissance qu'il a prise de lui-même s'est accrue par l'expérience et qu'il est ainsi arrivé à une plus juste appréciation des motifs de ses actes ; le caractère, en soi, ne peut changer [2]) ; il est la note individuante de cette volonté qui, dans le système de Schopenhauer, constitue l'être intime, « *l'essence fixe* » [3]) de chaque individu.

Que le caractère d'un homme influe sur sa conduite, c'est ce que nul ne songe à nier ; mais que cette influence aille jusqu'à enlever toute liberté à ses actes, parce qu'elle les marque de cette immutabilité qui appartiendrait au caractère, comme constituant l'essence invariable de chaque individu : voilà une nouvelle assertion qui, plus hardiment que les précédentes encore, heurte le sens commun et rompt en visière avec l'unanime doctrine des philosophes moralistes. Pour Schopenhauer le caractère est irréformable et il préforme nécessairement la conduite de chaque individu : supposition et conséquence paradoxales, qui sont simplement fausses à nos yeux ; car, pour les moralistes comme pour le commun des hommes, le caractère se forme, en même temps que la nature se réforme, par la conduite, sous la libre direction de la volonté [4]).

Le caractère, nous dit M. Marion dans un article fait [5]) pour exposer l'opinion commune, dépend de l'ensemble des inclinations ou dispositions naturelles et des habitudes morales acquises qui président immédiatement à la conduite de chaque homme. Il en résulte bien que le caractère a, en

1) *Loc. cit.*, pp. 99-101.

2) *Loc. cit.*, pp. 102-107.

3) *Loc. cit.*, p. 117.

4) Voir MALAPERT, *Les éléments du caractère*. IIIe partie, *La formation du caractère*, spécialement Chap. II, *La formation par la volonté*, et les philosophes cités par lui. — ALB. LÉVY, *Psychologie du caractère*. IIIe partie, chap. III, *Les facteurs personnels*.

5) MARION, *Grande Encyclopédie*, t. IX, col. 269. — Cfr. MALAPERT, *Op. cit.*, spécialement Ire partie, chap. II. — LÉVY, *Loc. cit.*

chacun, une certaine stabilité, celle de l'habitude, mais aussi qu'il n'est point invariable. Comme l'habitude, dont il participe partiellement au moins, il a été acquis et il varie par la répétition des actes ; il se fortifie de ceux qui sont conformes à ses habituelles tendances, mais il se déprime et peut arriver à s'effacer, et même à faire place aux tendances contraires, sous la pression d'actes contraires.

Schopenhauer, lui-même, quand il quitte pour un instant les visées transcendantales, parle, comme les moralistes, de caractère *acquis* [1]); mais n'argumentons pas de ce mot, car ce qu'il désigne ainsi, c'est seulement la connaissance que l'homme acquiert de son caractère empirique

Ailleurs [2]) la relation qu'il donne de l'expérience commune lui arrache des aveux qui équivalent à la reconnaissance d'habitudes acquises telles que nous les entendons : « Les motifs déterminent la forme sous laquelle se manifeste le caractère, c'est-à-dire la conduite... La conduite d'un homme peut changer visiblement, sans qu'il soit permis de conclure de là à un changement dans son caractère... Il n'y a, pour agir du dehors sur la volonté, qu'un moyen, les motifs. Mais les motifs ne sauraient changer la volonté en elle-même... Tout ce qu'ils peuvent faire, c'est de modifier la direction de son effort, de l'amener, sans changer l'objet de sa recherche, à la rechercher par de nouvelles voies ». — Or, ajouterons-nous avec M. Malapert, est-ce donc un fait négligeable que ce changement de direction de nos efforts ? — Changer de conduite est-ce donc insignifiant ? » [3]) Par ses efforts répétés la volonté combat une mauvaise habitude et implante en elle l'habitude contraire ; par l'absence d'efforts, elle laisse se développer

1) *Op. cit.*, p. 101. — Quelques explications préalables sont nécessaires pour l'intelligence de la signification qu'il donne à ce terme. Nous y reviendrons un peu plus loin.

2) *Ibid*, *Le Monde comme Volonté et Représentation*, B. IV, § 55, S. 347, ll. 8 sqq.

3) *Essai sur le libre arbitre.* Conclusion.

ces penchants pervers qui sont innés en elle et s'effacer les heureuses dispositions ou les habitudes vertueuses et c'est là, disons-nous, former ou laisser pervertir son caractère. — En outre, dans ces glorieuses victoires ou ces lamentables défaites de la vie morale, la volonté reste-t-elle libre ? Le sens commun ne peut hésiter à répondre : Oui, puisqu'il y a lutte. Si une longue habitude de la perversité a pu rendre une nature assez vicieuse pour paraître l'ancrer dans le mal, et au contraire si une vie d'ascétisme a pu faire un homme assez saint pour lui rendre prompts, faciles, et comme tout naturels, les actes de vertus, ce ne sont là que de secondes natures qui n'ont pas la nécessité de la première et qui laissent place, comme l'histoire le prouve, aux héroïques retours de la pénitence, comme aux soudains réveils des passions.

§ 3. — La liberté nouménale

Ces examens de la conduite des hommes, répond Schopenhauer, ne nous livrent directement que leur caractère empirique, ils restent dans l'ordre des phénomènes. De telles explications ne sauraient résoudre le problème de la liberté, parce qu'elles ne pénètrent pas jusqu'à la volonté de l'homme qui est chose en soi. C'est dans l'ordre nouménal seul que nous pourrons atteindre le libre arbitre.

Schopenhauer, à la lumière des théories transcendantales que nous avons résumées, tente d'abord de pénétrer jusqu'à la source des illusions qui nous font croire à la liberté d'indifférence ; — puis il nous découvre les fondements de son déterminisme ; — enfin il nous livre son explication transcendantale et conciliatrice de la liberté. Exposons et expliquons ces trois déclarations paradoxales.

*
* *

Schopenhauer prétend bien ne pas nier la liberté. A côté

de cette vérité d'expérience admise par tous les philosophes « penseurs », que notre conduite résulte nécessairement du caractère déterminé par les motifs, se fait entendre le témoignage universel et irrécusable de la conscience, que nous sommes responsables de nos actes, c'est pourquoi nous sommes persuadés que ces manifestations nécessaires de notre conduite nous sont imputables [1]). Responsabilité semble bien impliquer liberté. Comment concilier cette antinomie, et qui a raison de l'expérience ou de la conscience ?

Par une analyse plus attentive et à la lumière des données transcendantales, Schopenhauer va conduire son lecteur, « au point où il puisse concevoir *la véritable liberté morale* qui appartient à un ordre d'idées supérieur » [2]). — Si nous y regardons de près : pour un homme donné,

« parce qu'il est *tel* et non *tel*, par ce qu'il a tel caractère et non tel autre, une action différente n'était à la vérité pas possible ; mais *en elle-même*, *et par suite objectivement*, elle était réalisable... Une action toute différente, voire même directement opposée à celle qu'il a faite, était parfaitement possible, et aurait pu être accomplie, *pourvu toutefois qu'il eût été un autre*... Sa responsabilité, que sa conscience lui atteste, ne se rapporte donc à l'acte que médiatement et en apparence : au fond... c'est de son caractère seul qu'il se sent responsable. Et c'est aussi de celui-là seul que les hommes le rendent responsable, car les jugements qu'ils portent sur sa conduite rejaillissent aussitôt, des actes, sur la nature morale de leur auteur. Ne dit-on pas en présence d'une action blâmable : « Voilà un scélérat » ?... Ou bien : « Quelle âme hypocrite et vile » [3]) ! — Mais la liberté elle-même doit résider là où la responsabilité réside, à savoir : *dans le caractère de l'homme*. Cette conclusion est d'autant plus nécessaire que nous sommes persuadés que la liberté ne saurait se trouver dans les actions individuelles qui s'enchaînent d'après un rigoureux déterminisme, une fois que le caractère est donné » [4]).

1) II. Buch, § 23, S. 135 ; — IV. Buch, § 55, cités plus haut : art. I, § 1, fin.
2) *Ibid.*, p. 185.
3) *Ibid.*, pp. 185-187.
4) *Ibid.*, p. 187.

Schopenhauer, cette fois, part des données de la conscience et de l'analyse du langage commun, mais l'interprétation qu'il en donne prend un tour singulièrement paradoxal. Pour nous, ce sont les actes que nous jugeons immédiatement bons ou mauvais et non le caractère ; cette moralité nous la faisons dériver ensuite des actes sur la personne à qui nous les imputons parce qu'elle en a le domaine. Notre vulgaire logique ne saisit pas non plus par quelle passe mystérieuse nous pourrions arriver à *conclure* à cette responsabilité que nous n'adjugeons pas d'emblée au caractère [1]).

L'assertion de Schopenhauer va contre l'expérience commune : bien loin que la malice ou la vertu rejaillissent du caractère sur l'acte, par conséquent sur tout acte, nous pensons au contraire, que ce serait juger témérairement que d'estimer un homme d'après un seul acte. Nous ne condamnons pas, nous plaignons au contraire, celui que nous voyons, par surprise et quand il devrait être arrêté par son caractère, succomber à une tentation violente et nous ne décernons pas un brevet de bravoure à l'homme, au poltron peut-être, que l'exaspération du danger aura porté à un acte irréfléchi et téméraire. Si, devant une action blâmable, nous disons d'un homme qu'il est un coquin, c'est que divers indices nous ont formé la conviction qu'il agit ordinairement ainsi, en vertu d'une de ces habitudes librement acquises par la *répétition des actes* qui, nous le disions plus haut, constituent le caractère.

La théorie de Schopenhauer ne se contente pas de méconnaître le témoignage de la conscience et de travestir la signification du langage usuel, elle révolte la conscience morale et fait mentir toute justice humaine. — Ce que nous jugeons immédiatement digne de louange ou de blâme,

1) Cette moralité des actes qui dérive du caractère ne rappelle-t-elle pas la théorie leibnizienne des déterminations de la volonté résultant des dispositions intimes actuelles ?

ce n'est pas le caractère, mais bien l'acte que nous estimons directement suivant la règle de la loi morale ; et ce n'est que par les actes que nous apprécions le caractère tel que l'ont fait les habitudes que ces actes ont librement engendrés.

Cette théorie, disions-nous, fait mentir toute justice humaine, l'exposé que nous venons de faire rend cette accusation manifeste. La justice, c'est bien le crime ou le délit qu'elle prétend punir, et non le caractère qu'elle entend flétrir, surtout le caractère tel que l'explique la théorie transcendantale. Exercer la justice, c'est faire œuvre de réparation pour l'ordre violé par une dérogation coupable à la loi ; c'est encore défendre la société en inspirant aux criminels non déclarés une terreur salutaire. Ces deux buts peuvent être atteints dans l'ordre des phénomènes tel que l'entend Schopenhauer : là le principe de raison suffisante exerce son empire, là peut régner l'ordre, système de relations qui trouve son unité dans la *raison* générale qui coordonne les parties ; là aussi, les motifs déterminent les actes et la terreur inspirée par le châtiment peut imposer aux caractères vicieux une sanction qui les détourne du crime.

De plus, faire justice, c'est vouloir avant tout que le crime soit puni ; aussi la peine infligée au coupable doit-elle se proportionner toujours à la faute. Mais, dans la théorie transcendantale, la répression serait inique ; la sanction ne peut tomber que sur le sujet responsable. Or nous allons voir que le caractère intelligible et nouménal, seul, est libre, et en même temps donné à la naissance ; et dès lors on punirait en l'homme un caractère inné et invariable ! — Peine inefficace, si elle veut être juste, coup sans portée : le caractère intelligible, seul responsable, c'est la volonté en soi, identique dans l'ordre des réalités nouménales à la Volonté universelle, éternelle, indestructible, hors de toute atteinte phénoménale. — Châtiment dérisoire et sans objet : le caractère intelligible ne peut

être soumis à l'ordre moral, car point d'ordre que ne règle le principe de raison suffisante, et celui-ci ne règne que dans le monde des phénomènes ! — Sentence absurde ; la volonté en soi, caractère intelligible, est inconsciente, puisque, en prenant conscience d'elle-même, elle entre dans le monde des représentations et devient phénomène et alors comment est-elle responsable, si inconsciente ?

*
* *

L'immoralisme de Schopenhauer n'est d'ailleurs qu'une conséquence du fatalisme fondamental dont se trouve entachée sa doctrine. Nous avons vu qu'en parlant du caractère acquis [1]), il semble accorder à l'homme quelque domaine sur la conduite de sa vie, mais nous nous sommes rendu compte que, par caractère acquis, il n'entendait pas la même chose que nous et nous pouvons maintenant mesurer l'intervalle immense qui sépare les deux conceptions.

« Les motifs, dit-il, comme toutes les causes occasionnelles, aident le caractère à développer son essence et à la manifester avec toute la rigueur d'une loi de nature... » [2]). — « Comme toute chose dans le monde... l'homme a son *caractère*, et, de ce caractère, les motifs provoquent ses actes en toute nécessité. Dans sa conduite elle-même se manifeste son caractère empirique, et dans celui-ci enfin son caractère intelligible, la volonté en soi, dont l'homme est un phénomène déterminé ».

Mais cette manifestation peut être plus ou moins nette. Toute action dirigée par la connaissance, comme celle de l'animal est soumise au déterminisme des mobiles extérieurs ; mais, sur le courant de la vie, la bête est emportée au droit fil des réactions spécifiques invariablement déterminées par les excitations du dehors. L'homme au contraire,

1) IVes Buch, § 755, per totum.
2) *Die Welt W. u. V.* IVes Buch, § 70 init., S. 476, ll. 16-18.

bien qu'entraîné aussi à la dérive pour atteindre le but de l'inéluctable destinée que lui fixe son immuable caractère [1]), y flotte « comme sur une surface », au gré des motifs qu'il touche par la connaissance, comme autant d'écueils qui lui tracent un capricieux sillage [2]). Chez l'homme aussi, sans doute, le caractère empirique, déterminé par l'Idée, n'est qu'une disposition naturelle, livrée à toute l'indétermination de la nature spécifique [3]) ; mais la connaissance réfléchie qui le rend susceptible de décisions multiples, le met à même d'accuser sa personnalité, en dirigeant sa conduite [4]). Ainsi le caractère aura été le facteur principal, et seul constant, pour donner à la route que de fait il a prise, l'orientation générale : de la sorte, la suite de ses actes, révélant sa destinée, manifestera le caractère qui la lui a prescrite. Le *caractère acquis* est la connaissance que nous obtenons par l'expérience de notre caractère individuel, la représentation que nous nous en sommes *faite* par la voie des motifs que nous avons adoptés.

Encore que le but final de notre destinée soit invariablement fixé par notre caractère indélébile, ce n'est pas une raison, remarque Schopenhauer, d'abandonner notre conduite au hasard des motifs qui nous sollicitent [5]) ; il est, au contraire, de la plus haute importance de nous tracer, pour parvenir au but, la voie qui nous mènera, plus droit et plus sûr, à la connaissance de notre caractère. C'est la condition de la paix, de la force et de la dignité dans notre vie. La connaissance abstraite, en effet, met aussi l'homme à même d'atteindre les objets en dehors de l'espace et du temps, et par suite, de considérer en ses décisions, plus encore que la portée présente, la conséquence du passé et la répercussion sur l'avenir [6]). De là les regrets que feraient

1) *Ibid.*, S. 355, l. 30.
2) *Ibid.*, S. 358, ll. 12 sqq.
3) *Ibid.*, S. 357, l. 34.
4) *Ibid.*, S. 354, ll. 10 sqq., cit. supra.
5) *Ibid.*, S. 355, début du 2e §.
6) *Ibid.*, S. 352, ll. 20 sqq.

naître une conduite qui eût erré à l'aventure et eût menti au véritable caractère, les inquiétudes que laisserait l'incertitude des meilleurs partis à prendre pour suivre sa destinée. Plus vite nous arriverons, par une conduite uniformément conforme au but de notre vie, à une connaissance nette de notre caractère, plus vite, aussi, nous parviendrons à nous affranchir de ces erreurs et de ces inquiétudes et nous nous ferons une vie assurée, constante, fidèle au but invariable que ce caractère nous propose : ainsi deviendrons-nous *hommes de caractère* [1]).

Schopenhauer a là de belles pages, et il entend ainsi échapper au fatalisme ; mais s'il l'écarte dans les détails et la marche de la conduite, il le laisse, et il le montre même explicitement, dans la trame et dans le but final de la vie [2]). — Et comment en serait-il autrement ? Ce fatalisme tient aux moelles même de son système. A dire vrai, ce qui est soustrait au fatalisme, ce n'est ni le caractère, ni la conduite de l'homme, mais, seulement dans une certaine mesure, admettons-le, la connaissance qu'il en acquiert ; sa destinée, en effet, est marquée par son caractère et celui-ci n'est que la représentation du caractère empirique sous les formes de l'espace et du temps qui l'individualisent. Or ce caractère empirique, lui-même, n'est qu'une de ces formes objectives de la Volonté en Soi, lesquelles, sans raison et sans but, se spécifient indépendamment de toute connaissance.

« Il n'y a qu'aux phénomènes, comme tels, aux choses isolées, qu'on puisse assigner une raison, mais non point à la Volonté, ni à l'Idée où elle s'objective d'une manière adéquate. — Le motif à chaque acte volontaire, en particulier, d'un être connaissant, fixe le temps, le lieu, les circonstances, mais il ne détermine pas le principal, à savoir que cet être veut, et veut de cette manière. C'est là une expression de son caractère intelligible. Celui-ci, comme

1) *Ibid.*, S. 358 bas, et fin du § 55.
2) *Ibid.*, § 55 fin.

identique à la Volonté même, à la chose en soi, n'a pas de cause : il est hors du domaine où règne le principe de raison.

» De fait, l'absence de tout but et de toutes limites tient à l'essence même de la Volonté en soi, qui est un effort sans but » [1]).

Ainsi la représentation de la Volonté en Soi dans le caractère individuel n'a pas plus de cause finale que de cause exemplaire, c'est le fatalisme installé dans les fondements mêmes du système. Schopenhauer est consistant avec lui-même en définissant notre caractère acquis comme la représentation distincte que nous nous formons du caractère intelligible où se trouve individuée la Volonté en Soi qui est toute la réalité. Mais nous nous retrouvons ici au bord de l'abîme qui nous sépare de lui : pour nous cette Volonté en Soi, ce caractère intelligible, sont des mythes, et le seul caractère acquis que nous fasse connaître l'expérience est celui qui se forme par la répétition des actes.

*
* *

Notre argument « ad verecundiam » et notre accusation d'immoralisme sembleront peut-être un peu naïfs à un criticiste. Nous exprimons des répugnances vis-à-vis de conclusions dont le principe est transcendantal et les prémisses tirées de l'ordre des noumènes ; et nos répugnances sont inspirées par les concepts des phénomènes ! — Suivons donc le philosophe volontariste dans l'interprétation supérieure qu'il nous livre au Chapitre V de son *Libre arbitre*, intitulé « Conclusion et Considération plus haute ». Au surplus les développements qui précèdent n'étaient qu'une Introduction à ces explications transcendantales.

Puisque le caractère ne se livre à nous que par une inflexible série de manifestations nécessaires, qui nous autorise à lui attribuer la liberté ? C'est, nous répond Schopenhauer à la suite de Kant, la critique transcendantale, en nous introduisant dans l'ordre des noumènes.

1) *Ibid.*, IIes Buch, § 29, S. 194, ll. 10, 31 et 195, l. 10.

« La rigoureuse *nécessitation (empirique)* de nos actes s'accorde avec notre *liberté transcendantale*. Car le caractère empirique, en tant qu'objet de l'expérience, est soumis aux formes de tous les phénomènes, — le temps, l'espace et la causalité — et régi par leurs lois. Par contre, la condition et la base de ce caractère phénoménal que l'expérience nous révèle, indépendante, en tant que chose en soi, de ces formes, et soustraite par suite à tout changement dans le temps, demeurant constante et immuable, s'appelle *le caractère intelligible*, c'est-à-dire la volonté de l'homme en tant que chose en soi. Ainsi entendu, elle a sans doute la liberté absolue pour privilège, c'est-à-dire qu'elle est indépendante de la loi de causalité... mais cette liberté est transcendantale..., invisible dans le monde de l'expérience [1]).

Voici enfin quel est le lien entre les apparences phénoménales et l'explication nouménale ; voici comment le caractère intelligible est le fondement du caractère empirique :

« Dans le monde de l'expérience la maxime *Operari sequitur esse* (les actions sont conformes à l'essence) est une vérité qui ne souffre pas d'exceptions... Tout agit conformément à ce qu'il est et l'action conforme à sa nature est déterminée dans chaque cas particulier par l'influence nécessitante des motifs... C'est une erreur fondamentale, un *hystéron protéron* de tous les temps d'attribuer la nécessité à l'*Etre* et la liberté à l'*Action ;* c'est le contraire qui est le vrai ; dans l'*Etre* seul réside la liberté, mais de l'*Esse* et des motifs l'*Operari* résulte nécessairement et *c'est par ce que nous faisons, que nous reconnaissons nous-mêmes ce que nous sommes...* Le sentiment intime de notre pouvoir personnel et de notre causalité qui accompagne incontestablement tous nos actes malgré leur dépendance à l'égard des motifs, et en vertu duquel nos actions sont dites *nôtres*, ne nous abuse donc pas : l'homme ne fait jamais que ce qu'il veut, et pourtant, il agit toujours nécessairement. La raison en est qu'il *est* déjà *ce qu'il veut :* car de ce qu'il *est* découle nécessairement tout ce qu'il *fait*. Si l'on considère ses actions *objectivement*, c'est-à-dire par le dehors, on reconnaît avec évidence que, comme celles de tous les êtres de la nature, elles sont soumises à la loi de causalité dans toute sa rigueur ; *subjectivement*, par contre,

1) *Essai sur le libre arbitre*, p. 191.

chacun sent qu'il ne fait jamais *que ce qu'il veut.* Mais cela prouve seulement que ses actions sont l'expression pure de son essence individuelle »[1]).

L'explication criticiste ne s'aventure ici sur le terrain métaphysique que pour livrer à la métaphysique sa revanche. « Operari sequitur esse », c'est-à-dire, explique-t-on, « les actions sont conformes à l'essence ». Mais la véritable essence de l'homme, d'après Schopenhauer, c'est le caractère *intelligible,* et le caractère empirique n'en est que la série des manifestations phénoménales, soumises à un rigoureux déterminisme. Ce caractère intelligible, c'est la liberté même pour Kant et pour Schopenhauer, c'est la volonté en soi, essentiellement et absolument libre. Comment des actes assujettis au déterminisme sont-ils conformes à une essence dont la propriété primordiale est le libre arbitre ?

Qu'on ne nous dise pas que la maxime « Operari sequitur esse » ne vaut que dans l'ordre phénoménal, seul soumis au principe de raison ; car c'est au nom de ce seul principe que l'on peut affirmer l'existence de la liberté ; il faut cependant consentir à fournir une raison pour appuyer une théorie qui heurte de front toutes nos raisons de moralité et de justice. — D'après Schopenhauer encore, le caractère intelligible est la base et la condition de toute cette explication : son essentielle immutabilité fonde la stabilité qui est le propre du caractère empirique individuel, la conscience de la liberté nouménale qui lui appartient, explique le sentiment de « faire ce que je veux » qui accompagne tous nos actes : mais le fondement de l'explication ontologique de phénomènes touche de bien près à ce qui en est la raison suffisante, et encore une fois, comment ce caractère intelligible, essentiellement libre, peut-il être la raison suffisante à laquelle se conforment des actes inévitablement nécessaires ?

1) *Op. cit.*, pp. 193-195.

*
* *

Schopenhauer sent parfaitement cette contradiction. En plusieurs endroits de son grand ouvrage [1]), il la dénonce et il l'accuse encore. Au dernier paragraphe il aborde enfin la solution, pensant en avoir donné les éléments. Il nous propose d'abord la difficulté dans toute sa force ; puis il nous montre, dans un dernier coup de théâtre, la Volonté en Soi, essentiellement libre, faisant irruption dans le monde de la représentation, entièrement soumis au déterminisme, pour transformer son phénomène humain.

« A la vérité, la liberté proprement dite, c'est-à-dire l'indépendance à l'endroit du principe de raison, n'appartient qu'à la chose en soi, mais non point à son phénomène, dont la forme essentielle est le principe de raison, élément de nécessité. Le seul cas où cette liberté devienne directement visible dans le monde de la représentation, c'est lorsqu'elle met fin au phénomène lui-même ; et comme néanmoins, le simple phénomène, en tant qu'anneau de la chaîne des causes (non en tant que sujet connaissant), c'est-à-dire le corps vivant, ne cesse pas de durer dans le temps qui ne contient que des phénomènes, la volonté, qui se manifeste par ce corps, se trouve en contradiction avec lui, puisqu'elle nie ce qu'il exprime » [2]).

Comment expliquer cela ? — Nous avons vu qu'arrivé au terme de l'ascèse, l'homme, délivré de l'esclavage de l'égoïsme et de l'illusion des apparences, se trouve disposé à la libération totale par l'anéantissement en lui du monde de la représentation. Mais cette libération ne sera pas formellement son œuvre ; il va se trouver pénétré de la réalité, de la volonté en soi qui, à l'instar d'elle-même, va le rendre réellement et intimement libre : « En ce sens ce n'est plus seulement la volonté en soi, mais encore, à juste

1) *Die Welt...*, IVes Buch, § 70.
2) *Ibid.*, S. 476, ll. 21-32.

titre, l'homme lui-même qui peut être appelé libre, et qui, par là, se distingue de tous les autres êtres » [1]).

Citons l'explication de Schopenhauer elle-même :

« Voici la clef de l'énigme : la disposition qui soustrait le caractère à la puissance des motifs ne vient pas de la volonté immédiatement, mais d'une transformation de la connaissance ; et voici comment. Tant que la connaissance reste soumise au principe d'individuation et qu'elle obéit absolument au principe de raison, la puissance des motifs est irrésistible. Mais dès que, perçant le voile du principe d'individuation, elle a reconnu dans les Idées, dans l'essence même des choses en soi, l'unique Volonté, partout la même, et qu'elle a puisé dans cette connaissance un apaisement général du vouloir ; alors les motifs isolés deviennent impuissants, parce que la connaissance qui leur correspond, éclipsée par une connaissance toute différente, est entièrement supprimée. Ainsi le caractère ne peut être partiellement modifié (comme on le pourrait croire dans le monde de la représentation...), mais il peut être totalement aboli par la transformation de la volonté dont nous venons de parler [2]). — C'est alors qu'apparaît le moi véritable jusqu'alors caché sous le moi de la représentation » [3]).

Mais cette transformation de la connaissance en rapprochant les deux extrêmes, Volonté en soi et volonté individuelle, phénomène, met en saillie la contradiction qui les fond l'une dans l'autre ; aussi Schopenhauer, dans une dernière explication, nous livre-t-il le dénouement, bien inattendu, de son coup de théâtre :

« Ainsi, comme nous l'avons vu, cette suppression de la volonté par elle-même procède de la connaissance ; mais toute connaissance, toute lumière intérieure, est indépendante du libre arbitre : aussi cette négation du vouloir, cette prise de possession de la liberté, ne peut-elle s'enlever par force et de propos délibéré ; elle résulte du rapport intime qui existe dans l'homme entre la connaissance

1) IVes Buch, § 55, S. 340, ll. 7-9. C'est à la contradiction qu'il fait allusion dans cette page.
2) IVes Buch, § 70, S. 477, ll. 12-29.
3) Cfr. supra, § 2.

et la volonté ; et par suite elle survient subitement et comme par un choc reçu du dehors. C'est pour cela que l'Eglise l'appelait une *opération de la grâce :* mais de même que l'Eglise fait dépendre la conversion de l'acceptation de la même grâce ; de même aussi l'effet d'apaisement dont nous avons parlé tient en définitive à un acte libre de la volonté. L'effet de cette grâce est de changer de fond en comble et de convertir l'homme dans tout son être, de sorte qu'il se détourne maintenant de tout ce qu'il recherchait ardemment jusque-là : c'est réellement un homme nouveau qui s'est substitué à l'ancien : aussi l'Eglise nommait-elle l'effet d'une pareille grâce, *régénération* » [1]).

Comment cette dernière affirmation de Schopenhauer se rattache-t-elle à sa théorie générale ? C'est ce qu'il nous faut examiner. Après avoir explicité sa pensée, nous en ferons la critique du point de vue métaphysique.

Comme nous l'exposions plus haut [2]), la Volonté en soi « étrangère au temps comme à toutes les formes du principe de raison suffisante », inaccessible au changement comme à la destruction, jouit d'une liberté absolue. Or « dans la personne et dans sa conduite, c'est bien cette volonté libre qui se manifeste » [3]). La volonté vraie, foncière de l'individu sera par suite identique dans la réalité à cette Volonté en soi et donc jouira des mêmes attributs. D'autre part, cette volonté se détermine dans son être, antérieurement à toute considération de motifs, indépendamment de toute cause et de toute fin, dans le monde transcendantal, par l'Idée « où elle s'objective d'une manière adéquate » [4]).

Ceci posé, nous en venons à la conclusion de Schopenhauer, à l'analogie qu'il emprunte au surnaturel chrétien [5]) pour nous expliquer comment l'acte d'une volonté individuelle peut être cependant responsable et libre, comment la liberté peut s'introduire dans le monde des phénomènes.

1) *Ibid.*, S. 478, ll, 32 sqq.
2) Cf. supra, § 1.
3) *Die Welt...*, IVes Buch, § 55, S. 344, l. 27, et S. 340, l. 30.
4) IIes Buch, § 29.
5) IVes Buch, § 70.

Nous pensons mieux expliquer la pensée de Schopenhauer dans toute son étendue en poursuivant, à l'aide d'un autre exemple, la même analogie.

L'homme qui, librement, pose un acte mauvais et meurt dans cet acte, se damne par sa faute, il reste fixé dans le mal, mais il est responsable à coup sûr de son malheur éternel. De même encore, les saints au ciel ne peuvent poser que des actes d'amour et néanmoins on ne peut dire que ce déterminisme ne soit pas leur œuvre et leur bien propre : il résulte de l'acte libre par lequel ils ont choisi Dieu et son amour. — Appliquons à la volonté selon Schopenhauer. Dans l'ordre phénoménal, deux actions moralement opposées sont objectivement réalisables, mais une seule est définitivement possible [1]). Ces actions sont dues à la collaboration de deux facteurs, l'un déterminant, l'essence de l'homme à laquelle doit se conformer son action — *operari sequitur esse*, — et les opérations phénoménales de la volonté empirique qui en dessinent les modalités [2]). En déterminant son être avec une indépendance absolue suivant le degré de bien que lui montre objectivement l'Idée, il confère du même coup la détermination spécifique aux actions qui découlent essentiellement de son être. De cette action l'homme est responsable comme le damné qui, par un seul acte, s'est valu une suite sans fin de tourments et, dans l'ordre phénoménal même, elle est par ses deux éléments l'œuvre de la volonté individuelle, comme les actes éternels d'amour sont le bien propre des saints, parce que le fruit de leur libre choix initial. Ainsi se trouve introduite la liberté dans le monde des phénomènes.

Et voici maintenant notre conclusion critique. Cette détermination immuable de son être, avec une indépendance absolue, conformément au degré de bien objectivement fixé par une Idée donnée dans la nature des choses, c'est

1) *Ibid.*, § 55.
2) Cf. supra, § 2 début.

l'*aséité* conférée non seulement à la Volonté en soi, mais aux volontés individuelles, qui jouissent des mêmes attributs. C'est ce que Schopenhauer reconnaît lui-même : « J'avoue volontiers, écrit-il, que penser à la responsabilité morale de la volonté humaine sans admettre en principe l'aséité de l'homme, est une chose qui dépasse ma conception ». Or cette aséité implique contradiction : multiple et diverse qu'elle est, comme la variété infinie des degrés de bien qu'affectent les Idées où elle s'objective.

*
* *

Laissant à elle-même cette métaphysique stérile, nous terminerons en examinant l'expérience cruciale à laquelle nous convie Schopenhauer.

« Je peux faire ce que je veux : je peux, si je veux, donner aux » pauvres tout ce que je possède et devenir pauvre moi-même — si » je veux ! — Mais il n'est pas en mon pouvoir de le vouloir, parce » que les motifs opposés ont sur moi beaucoup trop d'empire. Par » contre : *si j'avais un autre caractère* et si je poussais l'abnégation » jusqu'à la sainteté, alors je pourrais vouloir pareille chose, mais » alors je ne pourrais pas m'empêcher de la faire et je la ferais » *nécessairement* » [1]).

Si l'on veut dire que la libéralité est impossible à l'avare consistant avec son caractère, et que l'aumône s'impose au riche généreux qui veut rester fidèle à la vertu de bienfaisance, cela est vrai ; mais M. de la Palice n'eût pas mieux dit. Si Schopenhauer entend signifier, par cet exemple, que je puis prévoir avec une certaine assurance et le refus de l'avare et le don du riche bienfaisant, ceci je l'accorde encore, mais les présomptions les mieux fondées n'exigent pas une nécessité de nature, seule incompatible avec la liberté physique. La vérité est que l'homme qui a

1) *Essai sur le libre arbitre*, p. 37.

encore de l'attache à ses biens ne s'en dépouillera pas de fait, cela est à peu près sûr ; mais il percevra clairement, en même temps, qu'il le pourrait par un acte d'abnégation qui ne dépasse pas ses facultés, comme il en a conscience actuellement. Ce qui est vrai aussi, c'est que le saint qui se dépouille et renonce à tout, comme le saint ermite Paul ou une sainte Mélanie, sent bien qu'il fait là un sacrifice surérogatoire ; mais il l'embrasse avec d'autant plus d'empressement qu'il n'y est pas obligé moralement, bien loin d'y être nécessité physiquement ; et c'est dans cette immunité naturelle de toute contrainte extérieure ou intime que réside la liberté.

Robert Marchal, S. J.

Jersey, Maison Saint-Louis.

II

DANTE'S THEORY OF CREATION *)

That eminent scholar, the late Dr. Edward Moore, wrote an essay on « Dante's Theory of Creation » (published posthumously in the Fourth Series of his « Studies in Dante »), which, on account of his great and deserved reputation as a Dantist, will be consulted by all serious students. Dealing with a subject somewhat outside the range of his wide scholarship, this essay contains many serious errors on matters of medieval theology and philosophy. In fact none of Dr. Moore's conclusions can be regarded as quite accurate. I propose, therefore, in this paper, to consider the chief problems suggested by Dante's references to the doctrine of creation, and to urge certain necessary corrections of Dr. Moore's theories.

I. — The General Nature of Creation

Relying on a well-known passage in the *Paradiso* (vii. 121 ff.) Dr. Moore professes to discover in Dante a definite distinction between two types of creation, *immediate*, as in the case of the angels, the heavenly bodies, the human soul, *materia prima* ; and *mediate*, as in the case of the elements, plants, animals [1]). This discovery, if genuine, would be of great importance in determining Dante's philosophical and

*) Voir ci-après, p. 64, un résumé en français de cet article.

1) *Op. cit.*, p. 135.

theological position. Theories of creation in the latter half of the 13th century are a result of the convergence of two distinct lines of speculation. Already in the Patristic period elaborate discussion had centred around the account of the creation in *Genesis*, and various attempts were made to reconcile this account with the physical and astronomical views of that time. This Patristic tradition was one main source of all medieval doctrines, and one will find it, still almost untouched by other influences, in so late a theologian as Anselm. The revival of Aristotelian philosophy in the 13th. century introduced what seemed at first sight a quite divergent line of speculation, in the physical and metaphysical doctrines of the Stagirite. Aristotle's attitude towards creation was felt to be somewhat ambiguous. « Whether », says St. Bonaventure, « he (Aristotle) held that matter and form were produced from nothingness, I know not ; I believe, however, that he did not attain to this theory » [1]).

The knowledge of Aristotelian theories came at first through Arabian sources, and, since the Arabian theories were largely Neo-Platonic, medieval theologians became familiar with various forms of the doctrine of emanation. Neo-Platonism, no doubt, was already an important influence in medieval thought before the theories of the Arabian philosophers were known. But it was a christianised Neo-Platonism, such as one finds it in St. Augustine or the Pseudo-Dionysius. The significance of Arabian Neo-Platonism lies precisely in the fact that it is a theory of emanation developed in an environment alien to Christianity.

The distinction between immediate and mediate creation, or rather emanation, is a characteristic doctrine of Neo-Platonism, and it is interesting to discover what evidence there is that Dante held such a theory. There are, in fact, several passages in Dante's writings bearing, directly or indirectly, on this point, but Dr Moore relies altogether on

1) S. Bonaventura, II Dist. 1, P. I, a. 1, q. 1. Quaracchi edition, t. II, p. 16.

the passage in the seventh canto of the *Paradiso*. In this canto Beatrice states : « That which from It (Divine Goodness) immediately proceeds hath henceforth no ending, because Its imprint is never removed when It sets Its seal »[1]). What God directly or immediately produces can never perish. This doctrine seems a poetical expression of a theory of St. Thomas Aquinas, itself ultimately based upon St. Augustine. The will of God is immutable. What God directly wills for its own sake must last for ever. That which He wills merely as a means to produce something else, will cease to exist when its purpose is accomplished[2]). To this doctrine Beatrice supposes Dante to raise the objection that the elements and all their combinations :

« come to corruption and endure but a little while, and these things were still created things, so that if what I have said has been true, they ought to be secure from corruption ». (Substantial change.) Beatrice now solves the difficulty. (11, 130-148.)

« The Angels, brother, and the pure region in which thou now art (i. e. Heaven) can be said to have been created even as they are in their entire being. But the elements which thou hast named, and those things which are made up of them have been informed by an influence itself created. Created was the matter which they possess ; created was the informing influence in those stars which revolve

1) This metaphor of the seal is a commonplace in medieval literature. It has a certain scriptural warrant, cp. Ps. IV, 7. Its direct source is the Pseudo-Dionysius : S. Thomas, I Dist. XXXVI, q. 1, art. 1, ad 4 : « Sicut dicit Dionysius (in 2 cap. de divin. nomin.) eodem modo creaturae participant, quamvis sint diversae, unam Dei bonitatem, sicut plures lineae egrediuntur ab uno centro et sicut plures figurationes fiunt ab uno sigillo ».

2) S. Thomas, *De Pot.*, q. 5, a. 4 : « Quicumque autem vult aliquid propter seipsum, vult ut illud sit semper » etc. See also : *S. Theol.*, I, q. 104, a. 4, and *De Verit.*, q. 5, a. 2 et 6. What is immediately produced by God (Dante also states) is free from all action of secondary causes — « non soggiace alla virtute delle cose nuove ». A similar doctrine in *Convivio* III, XIV, 97, ff. : « quella cosa è libera, ch'è per sua cagione, e non per altrui ». It is the medieval doctrine of fate, and is discussed by St Thomas. *S. Theol.*, I, q. 116, a. 4.

around them. The rays and movement of the sacred lights (i. e. the Stars) draw forth from composite matter, endued with capacity therefor, the soul of every animal and of plants. But your life supreme beneficence breathes into you immediately, and It makes it to be enamoured of Itself, so that henceforth it ever longeth for It. And hence thou canst further argue for your resurrection, if thou considerest how the human flesh was then made when our first parents both were made » [1]).

Dr Moore is of opinion that « here we have at once the vitally important distinction in Dante's system between Mediate and Immediate Creation clearly set forth » [2]). This view is altogether erroneous. Dante is merely developing a theory commonly held by theologians in the 13th century, and derived from St. Augustine's *De Genesi ad Literam*. What Dr Moore calls « Mediate Creation » is simply the ordinary action of secondary causes, which is responsible for the changes, substantial and accidental, of the sublunary world. This action of secondary causes is not to be regarded as creation, although it was so regarded by certain Arabian philosophers [3]). All the christian theologians of that age made a quite definite distinction between « *creare* » and « *facere* » [4]). The operations of secondary causes come under the second head. Creation is the production of an entity from nothing, and no secondary cause, according to

1) Dr Moore's translation.

2) *Op. cit.*, p. 135.

1) S. Thomas, *De Verit.*, q. 5, a. 9. St Thomas here mentions that certain philosophers, as e. g. Avicenna, supposed the *corpora caelestia* to be intermediary creators, — *materia prima* being due to their circular motion, and forms to the differences between the various heavenly bodies. He continues: « sed hoc alienum est a fide, quae ponit naturam omnium immediate a Deo esse conditam secundum primam institutionem... ponimus corpora caelestia esse causam inferiorum per viam motus tantum ». This is precisely Dante's view, as is clear from constant references in the *Convivio*.

2) Petrus Lombardus, II Dist. I, c. 2: « *Creare* proprie est de nihilo facere, *facere* vero non modo de nihilo aliquid operari, sed etiam ex materia ». This distinction is universal.

the generally accepted theory, is capable of the act of creation [1]). Dante is quite aware of this distinction, and, as Dr Moore himself points out, carefully demarcates the two types of activity in *Paradiso* III, 87.

Ció ch'ella (la divina voluntate) *crea*, e che natura *face* [2]). In the very passage upon which Dr Moore relies for his distinction between immediate and mediate creation there is a similar instance of Dante's accuracy in the use of terms. The production of the human body by God is not a process of creation, although the commentators almost universally suppose it to be so. God *makes* the human body out of elementary matter « de limo terrae ».

> Come l'umana carne *fessi* allora,
> Che li primi parenti intrambo *fensi*.

It is unnecessary to labour this point further. Dr Moore's view is due altogether to his unfamiliarity with contemporary theological writers.

Dante's doctrine of creation in this passage of the seventh canto of the *Paradiso* is a poetical reproduction, as I have said, of the theory of St. Augustine, that certain creatures are produced by God in the beginning in their complete and perfect nature :

> Si come sono, in loro essere intero.

Other creatures are produced merely potentially or « seminaliter », as an oak may be produced potentially in

1) S. Bonaventura, II Dist. I, p. I, a. 2, q. 2 (tom. II, p. 29) : « sicut dicit fides nostra, quod omnia in prima conditione immediate a Deo sunt producta. Quia enim creatio est totius substantiae secundum totum, ideo decuit esse solius Dei, nec potuit esse alterius sive per alterum ». Similarly St Thomas, *S. Theol.* I, q. 65, a. 3 : « Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non praesupposito in re producto aliquo, quod causatur a superiori causa. Creatio autem est productio alicujus rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito » etc.

2) Moore, *op. cit.*, p. 162, footnote. See also *Par.* I, l. 73.

an acorn, or, to use the illustration of St. Bonaventure, as a full-blown rose in a bud. They are destined to be realised later in full actuality [1]). All entities are created by God, but not all are created at once in their specific nature, for some are merely potential. The supposed distinction between immediate and mediate creation has no basis in Dante's writings.

It is important to notice, — since practically all the commentators misinterpret Dante's meaning, — that the precise difficulty urged by Dante against Beatrice's view, is not that the elements do not last for ever, or even that the *elements as such* last but a short time : [2])

Venire a corruzione e durar poco.

Dante could not see the elements as such pass away, because in fact they endure. He notices that *individual instances* of the elements and of their mixtures suffer substantial change (corruptio) [3]), while the heavens, for example, are unchangeable, never suffer a change of form, and he merely suggests the problem that, on Beatrice's view, the elements also ought to be quite permanent and unchangeable, not that they should last for ever. This latter is a separate problem.

1) S. Thomas, II Dist. XII, q. 1, a. 1 : « Augustinus enim vult (lib. I, *Super gen.*, cap. V, et lib. II, *de civit. Dei*, cap. IX) in ipso creationis principio quasdam res per species suas distinctas fuisse in natura propria, ut elementa, corpora caelestia, et substantias spirituales ; alia vero in rationibus seminalibus tantum, ut animalia, plantas, et homines, quae omnia postmodum in naturis propriis producta sunt in illo opere quo post senarium illorum dierum Deus naturam prius conditam administrat ». The difference between Dante and Augustine in the case of the elements will be discussed later.

2) Mr Wicksteed adopts this view in his book on *Dante and Aquinas*.

3) The technical terms « generatio » and « corruptio » refer to the two aspects of substantial change, production and destruction. In *Conv.* II, c. XV, 95. Dante gives the usual scholastic meaning of *Corruptio*, contrasting « le cose naturali corruttibili, che cotidianamente compiono lor via, e la loro materia si muta di forma in forma »; and « le cose incorruttibili, le quali ebbero da Dio cominciamento di creazione, e non averanno fine ».

Finally, Dante, in agreement with the universal christian opinion of his time, regards the influence of the heavenly bodies on sublunary changes as due to :

Lo *raggio* e il *moto* delle luci santi [1]).

The heavenly bodies do not produce new sublunary forms, — this would be akin to creation. Rather under the influence of their light and motion, certain particular sublunary forms produce others, fire is caused by fire, or what is potential becomes actual. This is the meaning of « la virtù informante in queste stelle », as is clear from several passages in the Convivio [2]). This problem will meet us again in a later connection.

II. — The Creation of Matter and of the Elements

Dr Moore's account of Dante's theory of the creation of matter is vitiated by his failure to distinguish between the Patristic explanation of the opening verses of *Genesis*, and the Aristotelian theory of Prime Matter. A notable instance of this confusion is the fact that Dr Moore quotes St. Augustine's *De Genesi ad Literam* (ii. c. xi. 24.) in order to explain the scholastic meaning of *materia prima*, with which, of course, St. Augustine is not at all concerned. Theories of the creation of matter in Dante's age, are, as

1) S. Thomas, *Comment. in gen. et corr.*, lect. X : « Cum superiora agant in ista inferiora per motum et lucem, ut habetur in primo *Meteorum* ».

2) *Conv.* II, XIV, 25, ff. : « Lo inducere perfezione nelle disposte cose » etc. Compare also *Conv.* II, XV, 135, ff. Apart from the revolutions of the ninth (crystalline) heaven « non sarebbe quaggiù generazione, nè vita d'animale e di piante ; notte non sarebbe, nè di, nè mese, nè anno ». A complete treatment of Dante's theory of creation would involve consideration of many passages in the *Convivio*. There are Neo-Platonic theories in this work, derived chiefly from the *Liber de Causis*, difficult to reconcile with Dante's Thomism ; cp. *Conv.* III, II, 24, ff. St Thomas was aware of the fact that the *Liber de Causis* was an excerpt from Proclus, although he only became aware of this fact in his later period.

I have already stated, the result of the effort to combine into a single system two quite separate lines of tradition, the Patristic (mainly Augustinian) and the Aristotelian.

It is vital to distinguish carefully between (a) *materia informis* and (b) *materia prima* [1]). The term « *materia informis* » is due to St. Augustine, and is used by him to express the primal condition of created matter, as expressed in the opening verses of Genesis : « In principio creavit Deus coelum et terram. Terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae erant super faciem abyssi : et Spiritus Dei ferebatur super aquas » [2]). This « *materia informis* » is not to be confused with the technical Aristotelian term « *materia prima* », for, while all theologians in Dante's time held that « *materia informis* » was immediately and separately created by God, no medieval theologian held that « *materia prima* » was separately created [3]). Both St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas, representing the two great lines of medieval theological tradition, regard the separate creation of « *materia prima* » as self-contradictory and impossible [4]). Duns Scotus, with his customary subtlety, argues that God could, by His absolute power, create « *materia prima* » apart, just as He could create accidents apart from substances, although in fact He did not do so [5]). « *Materia prima* » is matter absolutely devoid of form of any kind, — the « pura potenza » of *Paradiso* XXIX, 34 — and it

1) None of the English commentators is aware of this important distinction. As a result they fall into the most amazing errors.

2) *Gen.*, c. I, 1-2.

3) St Bonaventure and St Thomas give the same list of entities *primarily* created. S. Bonav. II Dist. II, p. I, a. 2, q. 3, quatuor fuerunt primo creata, scilicet, coelum empireum, angelica natura, materia et tempus. S. Thomas, *De Pot.*, q. 3, a. 16, ad 6, natura angelica, coelum empireum, materia informis et tempus.

4) S. Bonav. II Dist. XII, a. 1, q. 1 (tom. II, p. 294) non solum non congruit, immo etiam impossibile est, materiam informem existere per privationem omnis formae. Et hoc est quod dicit Magister et Hugo de Sancto Victore, et omnes in hoc tractatores consensuerunt, quod illa materia, quae primo producta est non fuit in omnimodo possibilitate, sive in carentia omnis formae.

5) D. Scotus, II Dist. XII, q. 2 (Op. Ox. Vivès, tom. XII, p. 574, ff.).

is to this « *materia prima* » Dante refers in the interesting passages of the *Convivio*, quoted by Dr Moore. These three passages all refer to the same type of problem, namely the knowledge that can be had of this « *materia prima* », a problem already discussed by Aristotle himself. Incidentally these passages show that Dante did not regard « *materia prima* » as capable of separate existence, since what can separately exist can certainly be separately known. The first passage tells us that this matter is absolutely unknowable save in its effects. Regarded as a separate entity it would be utterly unknowable. Its effects, of course, are the effects of a material cause not of an efficient cause. We know matter in combination with form, in which combination alone it makes up an actual entity [1]). Again, *(Conv.* III, XV. 59ff*)*, Dante ranks it with things which « dazzle » our intellect. We can know it only by a process of negation — « se non cose negando » — an obvious reference to the negative Aristotelian [2]) account of « *materia prima* », translated in the medieval form : « nec quid, nec quale, nec quantum, nec aliquid eorum quibus ens determinatur ». Dr Moore's explanation of the passage — *Convivio*, IV, I, 64, — in which Dante declares his interest, in youth, in the philosophical problem whether « la prima materia degli elementi era da Dio intesa », is altogether mistaken. There is nothing myste rious about this problem. Dr Moore, having demonstrated that creation involves a process of thought on the part of God, concludes that Dante's problem must be, whether « *materia prima* » was thought of by God, and therefore created by Him.

« A consideration of these several passages together seems to show that « intendere » means to make to be an object of thought, and that when this takes place in the mind of

1) *Conv.* III, VIII, 125, ff.
2) *Met.* VII, 3, 1029a, 20.

God that object of thought thereby acquires existence, comes into being, or, in other words is created »[1]).

The doctrine that whatever is an object of thought to God is, thereby, ipso facto, created, was held by no christian theologian, and would certainly have very much astonished Dante. Creation is a result of God's free choice, and God conceives manifold worlds which He never creates, since His divine essence is imitable in infinite ways. The problem which puzzled Dante is a common theological problem of his time, namely, whether God can be said to have knowledge of « *materia prima* », as He has knowledge of any creature, as, e. g. the human soul or an angel[2]). The raison d'être of this question is obvious enough. An entity is knowable just in so far as it is actual, — « unumquodque est cognoscible secundum quod est in actu »[3]). Now « *materia prima* » is pure potentiality, as we have seen. How then can it be known? And, if it is not known to God, how can God create it, since all theologians maintain that God does create it, although He does not create it as a separate entity. The problem, moreover, has peculiar significance in the Thomist school, for if matter is the source and principle of individuality in composite entities composed of matter and form, how could God have knowledge of individual material things, if He had not knowledge of matter[4])? The Averroist philosophers in the 13th century did in fact deny that God could know indivi-

1) *Op. cit.*, p. 141.

2) Compare *Conv.* III, VI, 48 : « Per che tutte le Intelligenze conoscono la forma umana in quanto ella è per intenzione regolata nella divina Mente ».

3) S. Thomas, *S. Theol.*, I, q. 12, a. 1.

4) St Thomas deals directly with the problem of God's knowledge of matter. *De Verit.*, q. 3, a. 5 : « Si proprie de idea loquamur, non potest poni quod materia prima per se habeat ideam in Deo distinctam ab idea formae vel compositi : quia idea proprie dicta respicit rem secundum quod est producibilis in esse ; materia autem non potest exire in esse sine forma ». Cp. *S. Theol.*, I, q. 15, a. 3, ad 3. « Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Nam materia secundum se neque esse habet neque cognoscibilis est ».

dual things, and hence, incidentally denied God's providence [1]).

We have now to consider the evidence upon which modern commentators, almost universally, hold that Dante believed in the separate and immediate creation of « *materia prima* ». There are three capital passages in Dante's writings bearing on this point, one of which seems to have passed almost unnoticed.

1) In the passage of *Paradiso* VII already discussed, Dante mentions that the angels and the heavens were created in their entire being, but not so the elements and their combinations. In this latter case what is immediately created is their matter and the informing influence of the heavens :

> Creata fu la materia ch' egli hanno,
> Creata fu la virtù informante.

This passage, as would be obvious to a medieval reader, refers not to « *materia prima* » but to « *materia informis* ». The character of this « *materia informis* » was variously conceived, but it is not supposed to be matter absolutely devoid of any form, as is « *materia prima* », but rather it contains the elements in itself « seminaliter », or potentially, — in « their pregnant causes » — much as an acorn is potentially an oak, or an embryo potentially a man [2]). It is admirably described by Milton :

1) See P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle*, passim.

2) Various meanings of « *materia informis* » in Bonaventure, II Dist. XII, a. 1, q. 3. It may be regarded as (a) chaos, — « propter formarum multitudinem et contrarietatem ». (b) St Bonaventure prefers the view that « materia informis » was produced « sub aliqua forma, sed illud non erat forma completa, nec dans materiae esse completum ». He illustrates this by the example of an embryo, which has the form of a mass of flesh, but has at the same time « dispositio ad diversas membrorum figurationes ». S. Thomas describes *materia informis* similarly. *De Pot* , q. 4, a. 2 : « Sed intelligunt (sancti) informitatem materiae secundum quod dicit solum carentiam et exclusionem debitae distinctionis » etc.

« this wild abyss,
The womb of Nature and perhaps her grave,
Of neither sea, nor shore, nor air, nor fire,
But all these in their pregnant causes mixed
Confusedly »[1]).

2) An incidental reference in the *De Monarchia*[2]) makes it quite evident that Dante agreed with the general medieval opinion of his time that the separate existence of « *materia prima* » was impossible.

« As a multitude of things capable of being produced by substantial change (rerum generabilium) is necessary, in order that the entire potentiality of materia prima may always be actually realised : otherwise one would have to admit the existence of bare potentiality (potentia separata), which in fact is impossible. And Averroes agrees with this view in his Commentary on the De Anima »[3]). This reference is quite decisive as to Dante's view on the separate existence of « *materia prima* ».

3) A well-known passage in the twenty-ninth canto of the *Paradiso*[4]) seems at a first glance definitely to state that matter was created immediately apart from form.

Forma e materia congiunte e purette
Usciro ad esser che non avea fallo,
Come d'arco tricorde tre saette.

This passage must be interpreted in the light both of what we know of Dante's theory elsewhere and also of the universal opinion of his time. When one reads the entire passage it becomes clear that Dante did not wish to assert that « *materia prima* » was a separate creation. He is

1) *Par. Lost*, II, ll. 910 ff.
2) *De Mon.*, 3, 72 ff.
3) I cannot discuss the meaning of this passage here. Dante is referring to a multitude of species rather than of individuals. Compare St Thomas, *S. Theol.*, I, q. 118, a. 3, ad 2.
4) *Par.*, XXIX, 22 ff.

insisting rather on the immediacy of creation, a doctrine associated with St. Augustine in opposition to many of the other Fathers. In addition he urges that form and matter are equally immediate creations of God, that form is not derived from matter, as some of the early Greek thinkers supposed, nor matter from form, as followed from the Neo-Platonic Arabian theories. The clue to Dante's meaning is often to be found in what may be regarded as the opposing theory. Just as light and the reflection of light from glass, or amber, or crystal, is instantaneous in its motion, so form and matter issue instantaneously from the Creator [1]).

> Così il triforme effetto del suo Sire
> Nell' esser suo raggiò insieme tutto,
> Senza distinzion nell' esordire.

III. — The Creation of Composite Bodies or Combinations of the Elements

The creation of the elements and of their combinations, — bodies composed of matter and form, — is due to the immediate action of God, although Dr Moore states the precise contrary. They are an example of what *Paradiso*, XXIX, 22, refers to as « forma e materia congiunte ». They are not, however, created « in loro essere intero », in their complete and perfect actuality, but rather potentially, destined to be completely realised by the action of secondary causes [2]). The ultimate created source of all energy in the universe is the motion of the heavens, as

1) This is a common theory with medieval theologians, particularly of the Augustinian tradition. St Thomas adopts a balanced attitude on a matter where the Fathers differ. Compare with Dante's attack on St Jerome in the same canto, Hugo of St Victor : « Eodem momento simul et visibilium materia essentialiter creata est et invisibilium natura ». *De Sacr.* Migne, PL, 176, l. I, p. I, c. 5. For the metaphor of light compare St Thomas, *S. Theol.* I, q. 67, a. 3.

2) S. Thomas, *De Pot.*, q. 5, a. 5, ad 13.

directed by the separate intelligences or angels. The angels are said by Dante to move the heavens « solo intendendo », i. e. by intellect and will, for on Dante's view, as a Thomist, intellect includes will [1]). The motion of the heavens cannot, however, produce new forms. It draws forth these forms from matter endowed with capacity therefor, « da complession potenziata tira », i, e. from what medieval writers called the « potentia activa » of matter, not « *materia prima* » which is bare « potentia passiva », but from formed matter. The activity of the heavens was regarded as analogous to that of a skilled artificer, who may so arrange and dispose his materials as to produce certain effects, although he could not himself directly and apart from the potentiality of the materials, accomplish similar results.

Dr Moore gives a very elaborate account of the technical terms « complessio » and « complexionatum » in Dante. His account is, in certain respects, inaccurate, and apparently he is unaware of the fact that these same terms are almost universally employed by writers contemporary or almost contemporary with Dante, so that their meaning is not in doubt. The signification of « complexio » can be perfectly understood from a reference in the *De Monarchia* [2]), which brings out very clearly the limits within which the term was generally employed. In this passage, in an argument reminiscent of the first book of the Nicomachean Ethics, Dante wishes to determine what is peculiar and specific to man considered just as man. This must be something unique and unshared by other creatures. It cannot be mere existence

1) How precisely the angels move the heavenly bodies was a disputed question among medieval writers. St Thomas, *S. Theol.*, I, q. 57, a. 2, mentions that according to philosophers they move them « secundum intellectum et voluntatem ». See also *De Spirit. Creat.*, a. 6. Duns Scotus, IV Dist. XLIX, q. 14 (Op. Ox.), says : « revera angeli et seipsos et corpora movent non per intellectum et voluntatem, sed virtute potius motiva ».

2) *De Mon.*, I, III, 45 ff.

(ipsum esse simpliciter sumptum), for this man shares with the elements ; nor « complexioned » existence, (esse complexionatum), for this is found even in minerals; nor animate existence, for this is found in plants ; nor perceptive existence, for this is shared even by the brute creation. Dante concludes that the precise human differentia must be existence as a being that apprehends by means of a possible intellect, for this peculiarity is shared by no other being, higher or lower.

It is obvious from this passage that Dante supposes « esse complexionatum » first to arise, not in the individual elements, but in mixed bodies composed of combinations of the elements. Hence Dr Moore is in error when he supposes, — a very surprising supposition, — that the fundamental qualities, hot and cold, moist and dry, may be regarded as acting on « *materia prima* ». « Complexio » is in fact a harmony or proportion or mixture of the elements [1]). Its exact sense is given in Shakespeare's reference in *Julius Caesar* [2]).

> « His life was gentle, and the elements
> So mix'd in him that Nature might stand up
> And say to all the world 'This was a man' ».

The harmony in the mixture of the elements varies in degrees, — in fineness and subtlety, — from the simplest mixed bodies to the most complex and intricate like the human body [3]). This latter alone is a quite perfect mixture

1) St Thomas *(Comm. in Arist. De Gen. et Corr.*, lect. VIII) gives the meaning of complexio. The elements « quadam aliqua proportione convenientia faciunt os, et in alia faciunt alia, quorum complexiones variantur, sicut est homo » etc.

2) Act. V, Sc. V.

3) Duns Scotus defines « complexio » which he calls « contemperantia », « quaedam juxtapositio elementi cum elemento secundum proportionatam quantitatem et qualitatem », II Dist. XVIII, a. 2. S. Thomas, *Q. D. de Anima*, q. 3 : « Videmus enim operationem naturae procedere gradatim a simplicibus elementis commiscendo ea, quousque perveniatur ad perfectissimum commixtionis modum, qui est in corpore humano ».

since it includes all the elements in a peculiarly subtle harmony [1]). One human body, again, is finer in its complexion than another, and this helps to account for individual differences in intellectual power [2]). Minerals and metals form the simplest mixtures, and since they result from no very intricate harmonies, they are more durable than subtler bodies. Medieval writers indulge in curious speculations on the proportions and harmonies in various bodies, gold and silver, plant and animal, and so forth [3]).

I cannot enter into the history of this theory. Medieval theologians who belong to the Augustinian tradition, as e. g. St. Bonaventure, refer it to St. Augustine [4]). Aristotelians, like St. Thomas, find its origin in the Aristotelian theory of matter and form, the doctrine of the elements, the treatment of touch in the *De Anima* and so forth. Obviously it fits in admirably with the theory of matter and form. Matter exists for the sake of form, which is its end and perfection, and so it must be properly « disposed » to receive the particular form to which it is adapted. A mineral body would not be « disposed » for plant life, nor a plant body for the sensitive life of animals, nor the animal body for the intellectual life of man. Dante uses this technical term of « dispositio » just as he uses the technical term « complexio » [5]).

Dante's theory of the production of mixed bodies can

1) St Thomas uses various terms to express this character of the human body. It must be « temperatissimae complexionis » *(Q. D. de An.*, q. VIII) ; « medie complexionatum » *(de Malo,* q. 5, a. 5); « aequalis complexionis » *(S. Theol.*, I, q. 76, a. 5, ad 1) ; and so forth.

2) S. Thomas, *S. Theol.*, I, q. 76, a. 5.

3) An interesting reference to this in *Conv.* II, 1, 83 : « Siccome impossibile è la forma dell' oro venire, se la materia, cioè il suo suggetto, non è prima digesta ed apparechiata ».

4) Bonav., II Dist. XV, a. 1, q. 3 (tom. II, p. 380), refers to St Augustine for predominance of the element earth in touch, and the necessity of element fire for all types of sentience.

5) *Conv.* II, 1, 80 ff.; IV, 21; I, 1, 19; I, 1, 88. For « complexio » see also *Conv.* III, 3, 23; I, 5, 21.

now be understood. They are due to combinations of the elements in various proportions under the guiding influence of the heavenly bodies. The influence of the heavenly bodies is due to their motion, which is the ultimate source of all sublunary change. Their action is analogous to that of the artificer who brings materials together, and so disposes them that certain results follow. St. Thomas uses the homely analogy of a cook. Sublunary forms, therefore, are due to the actions of material elemental bodies, under the influence of the heavenly bodies, which themselves in their turn are moved by the angels.

> **L'anima d'ogni bruto e delle piante**
> **Da complession potenziata tira**
> **Lo raggio e il moto delle luci santi.**

The production of animal and plant souls is not beyond the capacity of matter, acting under such heavenly influences. But the human soul, as is clear from its power of intellectual apprehension, is something quite beyond the potentiality of matter, and hence must be regarded as an immediate creation of God [1]).

> **Ma vostra vita senza mezzo spira**
> **La somma beninanza, e la innamora**
> **Di se, si che poi sempre la disira.**

There follows an argument for the resurrection of the body, the explanation of which in the commentaries demonstrates how unsafe it is to rely on them in matters of medieval theology. Beatrice tells Dante that he can argue for the ressurrection of his body from the fact that the human soul was immediately created by God, and unceasingly desires the supreme good, if he remembers how the human body was *made* (not *created*, as the commentators

1) An excellent account of this theory in St Thomas, *De Pot.*, q. 3, a. 9.

state) by God. This argument is not, as Dr Moore seems to think [1]), in any sense peculiar to Dante, but was used by all the great theologians of that time. It is not connected with the theory that what is immediately created by God can never perish, for the human body was not directly created and does in fact perish. The resurrection of the body, according to universal theological opinion, cannot be proved by pure reason. It is supernatural and due to the resurrection of Christ. But if one accepts the immortality of the soul, and remembers how body and soul were precisely fitted to one another by Almighty God, then there is an « *argumentum convenientiae* » for the resurrection of the body also. If God had created man a mere soul, or if man were, as the Platonists supposed, a soul imprisoned in a body, then the soul alone might be supposed to survive. This was a Neo-Platonic view familiar to medieval writers, and beautifully expressed in the saying of Porphyry quoted by St. Augustine : « Ut beata sit anima, omne corpus fugiendum est » [2]). But in fact God created the soul in the body as the entelechy or form of the body, hence man is not a mere soul but an embodied spirit, and if the soul alone survived, man would survive imperfectly. The soul alone is not the man, nor is it technically a *person*. Man

1) *Op. ctt.*, p. 144.

2) *De Civit. Dei*, lib. XXII, c. 26, The basis of Dante's argument may be seen in St Thomas, *S. Theol.*, I, q. 90, a. 4 : « Utrum anima humana fuerit producta ante corpus »? St Thomas holds that the soul was created in the body as its form, and concludes : « Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita ». Also *De Pot.*, q. 3, a. 10. The same argument in St Bonaventure, IV Dist. XLIII, a. 1, q. 1 (tom. IV, p. 884). Speaking of the resurrection of the body as founded on faith, St Bonaventure adds : « Super hoc fidei fundamentum superaedificatur persuasio rationis, quia quod resurrectio sit futura, exigit remuneratio divinae justitiae, quae homini retribuit, sicut et meruit ; secundo, consummatio gloriae, quae omnem animae appetitum complebit vel quietabit ; tertio, perfectio naturae, quae consistit in toto composito (body and soul), non in altera ejus parte ». Duns Scotus has an elaborate discussion of the problem, IV Dist. XLIII, q. 1 (Op. Ox. Vivès, tom. XX) : « Utrum posset esse notum per rationem naturalem resurrectionem generalem hominum esse futurum » ?

could not reach his ultimate perfection, — the vision of the ultimate and highest good, « la somma beninanza », which he unceasingly desires, — if he merely survived in part. The desire of man for the vision of God, — since a natural desire cannot be utterly vain, — is an argument for the immortality of the soul, and hence, incidentally, for the resurrection of the body [1]).

The point of Dante's argument would have been quite clear to an instructed contemporary. But knowledge of medieval theology is nowadays excessively rare, and so the average reader must be satisfied with the elaborate myths of the commentators.

IV. — The Creation of Angels and of the Heavenly Bodies

Dante's theory of the creation of the angels and of the heavenly bodies presents no difficulty. They were both immediately created by God in their entire being. The passage, however, in the *Paradiso* (XXIX. 13 ff.) in which Dante describes the creation of the angels, contains many incidental difficulties, and, for the student of Dante's philosophy, is of quite exceptional interest. The lines (31-36) in which Dante gives an ordered scheme of reality in terms of potency and act seem at a first glance to contain a well-known Averroist theory. Dante seems to state that the angels were created as « puro atto ». This, if true, would mean that Dante accepted a characteristic Averroist theory. This problem, however, cannot be considered here. Dante also attacks with some acerbity the theory that the angels have memory. Many of the commentators state that this attack is directed against St. Thomas Aquinas. It is

1) S, Thomas, *S. Theol.*, I, q. 75, a. 6 : « Omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper : naturale autem desiderium non potest esse inane ».

pleasant to record that in this matter Dr Moore avoids a common error.

D. O'Keeffe,

Lecturer in Scholastic Philosophy,
Queens University (Belfast).

LA THÉORIE DE DANTE SUR LA CRÉATION

Résumé de l'article précédent

Dans le présent article on s'est proposé de soumettre à un examen critique les conclusions énoncées par feu le Dr Edward Moore dans une étude qu'il a consacrée à la doctrine de Dante sur la création.

I. — La nature de la création envisagée d'une manière générale

Selon le Dr Moore, Dante aurait établi une distinction fondamentale entre la création immédiate et la création médiate : l'ange, l'âme humaine auraient été créés immédiatement par Dieu, tandis que l'animal, la plante, les minéraux ne l'auraient été que médiatement ; la première catégorie comprenant toutes les créatures, qui jouissent du privilège de l'immortalité ; la seconde, toutes celles destinées à périr. Cette théorie aurait été élaborée sous l'influence du néoplatonisme. — En réalité, Dante n'a pas professé cette doctrine : il n'a fait, sur ce point, que développer la théorie communément admise par les théologiens du XIIIe siècle, qui l'avaient eux-mêmes puisée dans saint Augustin et notamment dans le traité *De Genesi ad literam*. Ce que M. Moore a cru reconnaître comme le produit d'une « création médiate », est en réalité, chez Dante, l'effet de l'action des causes secondes, auxquelles sont dues les tranformations, tant accidentelles que substantielles, du monde sensible. En effet, le passage du septième chant du *Paradis* sur lequel s'appuie en définitive l'interprétation du Dr Moore, n'est qu'une paraphrase poétique d'une doctrine de saint Augustin, selon laquelle certaines créatures n'ont été créées par Dieu, que « seminaliter », — leur épanouissement complet ne devant se parfaire qu'ultérieurement.

II. — La création de la matière et des éléments

Quant à la création de la matière, le Dr Moore commet une grave méprise en confondant l'explication que les Pères donnaient des premiers versets de la Genèse avec la doctrine aristotélicienne de la matière première. Or, il importe de distinguer soigneusement la « materia informis » de la « materia prima ». Selon l'exégèse de l'époque, la materia informis avait été créée immédiatement et séparément par Dieu au commencement des temps, mais jamais aucun théologien du moyen âge n'avait enseigné la création séparée de la matière première. La seule question, qui fut soulevée par Scot, à l'encontre de la doctrine thomiste, fut simplement celle de la *possibilité* d'une création séparée de la matière première. Dieu, disait-il, aurait pu la créer séparément, bien que, en fait, il n'ait pas usé de sa puissance à cet effet. Dante a nettement suivi la doctrine thomiste de la matière première; il professe qu'elle ne peut être connue positivement, et partant, que la possibilité de son existence séparée doit être écartée. Si la matière première pouvait exister à part, elle pourrait, en effet, être objet de la connaissance. Or, observe Dante, nous ne la connaissons « se non esse negando ».

Le Dr Moore commet encore à ce sujet une autre erreur, en prêtant à Dante la doctrine, que pour Dieu, la connaissance d'un objet de pensée implique, par le fait même, la création de cet objet, tout objet de la pensée divine devenant objet de l'acte créateur. Or, aucun théologien chrétien n'a jamais enseigné pareille doctrine. La création est le fruit d'une activité libre de la part de Dieu ; et cette activité comporte à son tour un choix complètement libre : Dieu a la connaissance d'une infinité de mondes possibles, qu'Il n'a jamais créés, son Essence étant infiniment imitable. En réalité, le problème, qui se posait à l'esprit de Dante était celui de la possibilité pour l'Intelligence divine de connaître la matière première. Un être est connaissable dans la mesure où il est acte. Comment donc la matière première, qui est potentialité pure, peut-elle être objet de connaissance ? Et si elle ne peut être connue, comment peut-elle être créée. Telle était exactement la question, qui a préoccupé l'esprit du poète.

Pour interpréter dans leur sens véritable les passages de ses œuvres qui semblent établir la création séparée de la matière première, il faut les rapporter exclusivement à la « materia informis », prise au sens augustinien. La conclusion s'impose donc que Dante

s'est rangé à l'opinion de ceux, qui niaient la possibilité de la création séparée de la matière première.

III. — La création des corps composés ou des combinaisons d'éléments

Dante professe, sans aucun doute, la doctrine de la création immédiate des êtres composés de matière et forme. C'est à tort que le Dr Moore a enseigné le contraire. Il est vrai que Dante admet l'influence des causes secondes sur leur actualisation complète : ils ne sont pas créés « in loro essere intero », dans leur complet et parfait achèvement, mais plutôt dans un état de potentialité, et soumis dès lors à l'action des causes secondes, qui les dirigeront dans leur évolution ultérieure. La source dernière de toute l'énergie de l'univers se trouve dans les mouvements des cieux, qui sont mus à leur tour par les intelligences séparées.

Il ne faut pas, à ce propos, confondre la matière première (*potentia passiva*) avec la *potentia activa*, d'où sont tirées les formes, sous l'influence des cieux en mouvement. Les auteurs du moyen âge comparaient cette activité des corps célestes au travail d'un artisan expérimenté, qui dispose et arrange ses matériaux de manière à produire tels effets déterminés. C'est lui, sans doute, qui impose la forme à l'objet, qu'il travaille, mais sans les matériaux il lui serait impossible d'obtenir ce résultat.

Quand on applique ces vues aux êtres de la nature, on rencontre la théorie de la « complexio » que Dante entendait de la même façon que ses contemporains, mais dont M. Moore semble se faire une idée quelque peu inexacte. La « complexio » est simplement la proportion dans laquelle les divers éléments doivent être combinés dans chaque espèce de corps : le corps humain, par exemple, exige une « complexion » différente de celle d'un végétal ou d'un minéral. Ultérieurement cette « complexion » déterminée est une « disposition » à telle transformation déterminée, et pas à telle autre. Dante emploie ces deux termes techniques « complexio », « dispositio », ainsi que leurs dérivés, dans le sens scolastique traditionnel. On comprend dès lors comment il peut dire que l'influence des corps célestes suffit à tirer l'âme des animaux et des plantes « da complession potenziata », la matière immédiate à laquelle ces causes supérieures impriment ces formes nouvelles y étant déjà « disposée ». L'âme humaine, au contraire, par sa nature intellectuelle

dépasse la potentialité de la matière et ne peut arriver à l'existence que par voie de création.

Dante joint à ces vues un argument de raison en faveur de la résurrection des corps, argument tiré du fait de la création immédiate de l'âme par Dieu. Mais cet argument n'a aucun rapport avec la doctrine qu'on prête arbitrairemeut au poète, selon laquelle tout ce que Dieu aurait créé de façon immédiate, serait doué d'immortalité. Il s'agit en l'occurrence d'un simple argument de convenance, montrant l'accord d'une vérité révélée avec les données de la philosophie aristotélicienne : si dans l'homme l'âme est unie naturellement au corps comme son entéléchie, quoi de plus rationnel que d'assigner à tous deux une même destinée ? Tout ce raisonnement ne contient donc aucun indice d'une distinction entre création immédiate et création médiate, distinction que Dante n'a d'ailleurs jamais ni formulée ni enseignée.

IV. — La création des anges et des corps célestes

Dieu a créé de façon immédiate les anges et les corps célestes à l'état achevé : la doctrine de Dante sur ce point n'offre pas de difficultés. Mais le passage du *Paradis* (XXIX, 13 ss.) où il décrit la création des anges, contient des traits troublants : ils auraient été créés comme « puro atto », théorie averroïste bien caractérisée. Ce problème toutefois ne peut être examiné pour l'instant. De plus, Dante attaque vivement la doctrine qui attribue aux anges la mémoire. Beaucoup de commentateurs croient qu'il vise directement l'enseignement de saint Thomas. Sur ce point, on est heureux de constater que le Dr Moore a su éviter une erreur assez répandue.

III

A PROPOS DE LA LOGIQUE DE L'OPINION

Un simple compte rendu, où nous avions exprimé notre approbation, nuancée de quelques réserves, au récent ouvrage du R. P. Richard sur *le Probabilisme moral et la Philosophie*, nous vaut, dans le n° d'août de cette Revue, une étude de Mgr C. Sentroul. Comme on ne nous ménage point la critique, il nous a paru loisible de donner à notre réponse une certaine ampleur. Les problèmes de la probabilité que nous y toucherons, sont d'ailleurs hérissés de telles difficultés et si insuffisamment connus qu'il importe de s'y attarder quelque peu, encore que nous ayons déjà traité le même sujet, à deux reprises, dans la *Revue néo-scolastique* [1]).

*
* *

Le lecteur nous permettra de ne point nous arrêter aux nombreuses comparaisons et images dont notre spirituel contradicteur émaille son article. Ce procédé d'argumentation est peut-être vivant, il met l'humeur en gaieté; il reste à voir s'il prouve grand'chose.

Aussi bien, on pourrait très opportunément rappeler, à ce sujet, l'adage : *Comparaison n'est point raison*. Si cette vérité n'est point de M. de La Palisse, que Mgr C. S. aime à citer et qui semble être, avec La Fontaine, une de ses autorités favorites, à coup sûr elle est digne de ce prince des apophtegmes irréfragables. Sans parler de la comparaison de l'obélisque « qui penche à gauche par toute sa masse mais qui se trouve encore retenu à droite par des câbles » (p. 323) ; ou bien du Vase brisé de Sully Prudhomme (ibid.) ; ou bien de la lampe électrique (p. 321) ; ou bien encore des « canons de portée différente » (p. 325), disons un mot de la presse hydraulique (p. 326) que nous sommes quelque peu étonné de voir se muer en une argumentation contre nous. Il est très vrai qu'une

1) Voir les numéros d'août et de novembre 1920.

mince colonne d'eau puisse y faire contrepoids à une masse considérable du même fluide. Mais qui nous dit qu'il en est de même des raisons, diversement fortes, qui appuient des propositions contraires ?

Lorsque nous citons la définition que donne saint Thomas de l'opinion : *Ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius* » [1]), Mgr C. S. trouve bon de rappeler « cette épouse un peu froide, dont parle La Fontaine, qui n'avait encore jamais embrassé son mari avant certaine nuit qu'elle crut entendre des voleurs » (pp. 322-3). Il saute aux yeux que la comparaison, cette fois, est inadéquate. Ici, l'intelligence adhère à l'un des partis opposés, *malgré* la crainte du parti contraire ; là, la femme embrasse son mari, *à cause* de la crainte des voleurs.

L'on pourrait, si l'on en avait le temps, reprendre ainsi chacune des comparaisons dont on tire argument contre nous. On verrait qu'elles ne prouvent guère plus.

*
* *

Si, sortant de la caverne, nous passons, du domaine des ombres et des images, au monde des idées, nous éprouvons quelque perplexité. Tant de points sont touchés dans l'article dont nous faisons l'examen critique, tant de questions résolues en termes péremptoires et sommaires : il nous faut négliger beaucoup de choses. Attachons-nous donc à ce qu'il y a de consistant et d'essentiel, et aussi à ce qui se trouve en opposition plus tranchée avec nos propres doctrines.

Voici la thèse de Mgr C. S. Le probable, observe-t-il, n'est point le faisant-fonction du vrai, ni le semblable du vrai ou, d'un mot, le vraisemblable, puisqu'il n'est rien d'autre que douteux. S'il nous fait parfois atteindre le vrai, on peut dire, avec non moins d'assurance, qu'il nous fait tomber, au moins aussi souvent, dans le faux. « On ne se trompe jamais, écrit-il, ni aussi tenacement, ni aussi longtemps, ni en aussi bonne et nombreuse compagnie, ni aussi pratiquement, ni aussi innocemment, bref on ne se trompe jamais aussi bien (ou, si l'on préfère, aussi mal) que quand le probable et le très probable sont en même temps le faux. Ce qui n'a rien d'impossible : le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable et partant, vice versa, le vraisemblable peut n'être pas le vrai. Tout le monde s'y serait trompé, ajoutent alors pour s'excuser, ceux qui se

1) *Post. analytic.*, lib. I, lect. 1.

sont mépris. Mais se tromper avec tout le monde n'est pas moins se tromper que se tromper tout seul. C'est même bien pire pour la masse, dirait La Palisse ». (Suit un éloge de ce personnage légendaire) (p. 317). Plus loin nous trouvons la conclusion : « Nous croyons avoir démontré que le probable est douteux et que si on donne à l'expression *le probable est proche du vrai* le sens suivant : la probabilité rapproche l'esprit de la certitude, on doit mentalement sous-entendre qu'en ce cas elle lui joue bien souvent le mauvais tour de le rapprocher de l'erreur » (p. 326).

Le probable se ramène donc au douteux, puisqu'il mène équivalemment au vrai ou à l'erreur : telle est la thèse. Et c'est précisément ce que nous contestons.

Nous définissons le probable : L'objet connu qui, sans déterminer nécessairement l'assentiment de l'esprit, est appuyé par des raisons que le connaisseur juge prévalentes et, par suite, excluant le parti contraire.

Ainsi entendu, le probable ne conduit point *de soi, per se*, ou essentiellement à l'erreur; il n'y mène même point habituellement, *ut in pluribus*. S'il induit à se tromper, c'est accidentellement, *per accidens* et, d'une manière encore plus exacte, dans quelques cas seulement, *in paucioribus*. On n'est donc pas en droit de soutenir qu'il représente au même titre le vrai ou le faux et on ne peut qu'abusivement le ramener au douteux.

« La certitude, écrit saint Thomas, ne doit pas être requise également en toute matière. Sur les actes humains, en effet, au sujet desquels on constitue des jugements et pour lesquels on exige des témoignages, on ne peut avoir une certitude démonstrative. Cela vient de ce qu'ils sont relatifs à des réalités contingentes et muables. Et c'est pourqnoi une certitude probable suffit, (*sufficit probabilis certitudo*, je souligne l'expression qui, sous ma plume, semblait avoir quelque peu offusqué mon contradicteur) qui atteint la vérité dans la plupart des cas, quoiqu'elle s'écarte de la vérité en peu de cas. Or il est probable que l'affirmation de beaucoup contient plus de vérité que l'affirmation d'un seul » [1])... Dans l'*ad primum* du même article, saint Thomas répond à une objection qui ressemble singulièrement à celle qne l'on nous a faite : « Quelque nombreuse qu'on fixe la multitude des témoins, ce témoignage peut, d'aventure, être inique ». Telle est la difficulté. « Néanmoins, réplique-t-il, parce qu'on ne peut avoir, en tels cas, une certitude infaillible, on ne doit pas négliger la certitude qui peut être obtenue, sous forme

1) *Sum. Theol.*, 2ª 2ªᵉ, qu. 70, art. 2.

de probabilité, au moyen de deux ou de trois témoins », « *nec tamen, quia non potest in talibus infallibilis certitudo haberi, debet negligi certitudo, quae probabiliter haberi potest per duos, vel per tres testes* » [1]).

Nous prions le lecteur de s'arrêter à ces textes qui nous paraissent capitaux : ils renferment l'essentiel de la doctrine thomiste de l'opinion et de la probabilité. Pour saint Thomas, il n'est pas vrai que le probable, tel que nous l'avons défini, soit équivalemment réductible au vrai ou au faux; il n'est pas vrai que l'on puisse négliger la certitude *sui generis,* distincte de la certitude absolue et infaillible, qu'il est susceptible de nous procurer. Il y a un domaine très vaste, notamment le domaine des actes humains qui, à raison de sa contingence, ne nécessite point l'assentiment intellectuel. De sa nature, il ne peut nous donner une certitude vraiment scientifique, s'appuyant sur des preuves à l'abri de toute crainte de se tromper. Mais il nous reste, en cette matière, des raisons très fortes, suffisantes pour justifier aux yeux de la raison critique notre assentiment, car elles prévalent sur les motifs qui, au premier examen, semblaient appuyer le parti opposé. Faute de raisons absolument nécessaires et certaines, il serait déraisonnable de se refuser à suivre ces vraisemblances et, comme le dit saint Thomas, « on ne doit pas négliger la certitude qui peut être obtenue sous forme de probabilité »...

L'état d'adhésion que nous accordons aux objets probables, mérite un nom spécial : il n'est point la certitude scientifique; il n'est pas, non plus, le doute ni, comme nous le verrons, le soupçon. Le premier de ces termes, si on le lui appliquait, dirait trop, les deux autres ne diraient pas assez. A cet état de certitude intermédiaire convient le nom d'opinion.

D'où il suit que, quoique conteste Mgr C. S., le probable est bien le faisant-fonction du vrai absolu et il est raisonnable de s'en contenter à défaut de ce dernier, lorsque la matière connue nous contraint d'y renoncer. L'opinion qui a le probable pour objet propre, constitue une connaissance informe, imparfaite, précurseur de l'adhésion ferme et absolue, sans mélange d'aucune crainte d'errer et qui s'appelle la certitude scientifique.

Pour éclaircir la notion de la foi, saint Thomas se demande quelque part si croire est penser avec assentiment : *utrum credere sit cum assensione cogitare...* Et voici, dans sa réponse, ce qui nous paraît intéressant au plus haut chef : « On appelle penser *(cogitare)*

1) *Ibid.*, ad 1um. On peut voir aussi 2a 2ae, qu. 60, art. 3, ad 1um.

dans un sens plus propre la considération de l'intelligence qui se produit accompagnée d'une certaine recherche, avant que l'on ne parvienne à la perfection de l'intelligence, par la certitude de la vision. Et d'après cela Augustin dit au 15e Livre de son Traité de la Trinité que le Fils de Dieu n'est pas dit la pensée, mais le Verbe de Dieu. Car notre pensée, lorsqu'elle aboutit à un objet de science, et lorsque, par suite, elle a son entier achèvement, est notre verbe mental. Et c'est pourquoi le Verbe de Dieu doit se comprendre sans pensée (ou recherche intellectuelle) de la part de Dieu, n'ayant rien qui puisse se perfectionner et qui puisse être imparfait »... « Des actes concernant l'intelligence, quelques-uns ont un ferme assentiment sans une telle pensée (ou recherche) : ainsi lorsqu'on considère ce que l'on sait ou ce que l'on comprend, car cette considération est totalement achevée. D'autres actes de l'intelligence ont une pensée imparfaite sans assentiment ferme, soit qu'ils ne penchent en aucun sens comme il arrive à celui qui doute ; soit qu'ils penchent plutôt d'un seul côté, mais qu'ils soient arrêtés en ce point par quelque signe léger comme il arrive à celui qui soupçonne ; soit qu'ils adhèrent à un parti (saint Thomas ne dit plus, comme pour le soupçon, *declinent*, mais *adhereant* : la nuance est très sensible) mais avec la crainte de l'autre parti, ce qui arrive à celui qui opine » [1].

Ce passage autorise, nous semble-t-il, les conclusions suivantes :

1° Outre la pensée qui adhère sans réserve au vrai absolu et s'y fixe grâce à l'évidence qu'elle en possède, il y a des états de certitude, inférieurs, mais légitimes.

2° Ces états d'esprit sont des participations, plus ou moins proches et plus ou moins éloignées, de la certitude scientifique, ils en sont des approximations, des avant-coureurs, en tout cas des

1) *Sum Theol.*, 2a 2ae, qu. 2, art. 1. — Citons encore un autre texte du Docteur angélique, qui confirme pleinement notre interprétation, d'après laquelle le vrai contingent ou le probable est le précurseur ou le substitut, faute de mieux, du vrai scientifique : « Alio modo dicitur processus rationalis ex termino in quo sistitur procedendo. Ultimus enim terminus ad quem rationis inquisitio perducere debet est intellectus principiorum in quae resolvendo judicamus : quod quidem quando fit, non dicitur processus vel probatio naturalis sed demonstratio. Quando autem inquisitio rationis usque in ultimum terminum non perducit, sed sistitur in ipsa inquisitione, quando scilicet quaerenti adhuc manet via ad utrumlibet (et hoc contingit quando per probabiles rationes proceditur, quae natae sunt facere opinionem et fidem, non autem scientiam), sic rationalis processus distinguitur contra demonstrativum. Et hoc modo procedi potest rationabiliter in qualibet scientia, ut ex probabilibus paretur via ad necessarias conclusiones ». *In lib. Boetii de Trinitate*, qu. VI, art. 1.

opérations représentatives imparfaites et inchoatives par rapport aux certitudes fondées sur la vision de l'objet.

3° Parmi ces états d'esprit, il faut bien faire place à l'opinion. Quoique inférieure à la science au sens rigoureux, elle est plus parfaite, à coup sûr, que le doute et même que le soupçon. Elle n'est pas une simple tendance, une inclination qui nous porte à affirmer, elle est une adhésion réelle où l'esprit se donne tout entier à un des termes de l'alternative, quoique habituellement ne soit point exclue la crainte du parti opposé.

4° Cet assentiment de l'esprit ou, pour reprendre le mot de saint Thomas, cette *adhérence* de l'entendement correspond au vrai probable qui, dans l'impossibilité d'arriver au vrai absolu, en constitue le substitut, le suppléant, le faisant-fonction.

La thèse de Mgr C. S. doit logiquement *aboutir* à ne plus admettre que deux états d'esprit légitimes, la certitude scientifique et le doute. Les intermédiaires sont finalement supprimés. La pensée de saint Thomas est plus nuancée, moins simpliste et aussi plus conforme à la complexité des attitudes par lesquelles l'esprit, en quête de certitude, peut passer lorsqu'il se mesure avec le réel. Entre la science et le doute, il intercale cette gamme : la foi humaine, l'opinion, le soupçon. Aussi Jean de Saint-Thomas, fidèle écho du maître dont il porte le nom, peut-il écrire : « Les habitudes inévidentes (de l'intelligence) se ramènent à trois, à savoir l'opinion, la foi et le soupçon. L'opinion se définit en disant qu'elle est l'assentiment à une certaine chose pour une raison et un motif probable, avec la crainte du parti opposé. La foi créée (d'elle seule, en effet, nous traitons) est la pensée accompagnée d'assentiment, ou l'assentiment de celui qui pense, à raison de l'autorité de celui qui parle. Le soupçon est l'assentiment qui penche vers un certain parti, sur un signe léger. Enfin le doute est la connaissance sans assentiment ferme, c'est-à-dire sans inclination déterminée vers un certain parti » [1]).

La thèse de Mgr C. S. sur la logique du probable est aux antipodes de cet enseignement traditionnel.

Et nous ajouterons : Il est tellement faux de ramener le probable au douteux que, dans certains cas, l'opinion peut se produire sans incertitude, et sans crainte d'erreur. Et pourtant il n'est point permis de la réduire à la science proprement dite, fondée sur l'évidence du vrai.

Ce point n'avait pas échappé à la sagacité de Jean de Saint-

1) *Log.*, II P., qu. XXVI, art. 4.

Thomas. « Touchant le point de savoir, écrit-il, si à l'opinion se trouve jointe essentiellement une incertitude et une crainte, il y a une difficulté venant de certaines propositions que nous croyons sans nul doute, par exemple que la ville de Rome existe que nous ne voyons pas. Et de même dans le genre de l'opinion il y a certaines propositions immédiates et qui sont comme des principes, car elles ne sont point prouvées par d'autres propositions probables, par exemple celle-ci : Toute mère aime son fils » [1]). Si de pareilles propositions, quoiqu'elles demeurent dans le genre de l'opinion, excluent pourtant l'incertitude, cela tient à une double cause. D'abord la volonté peut y suppléer aux insuffisances de l'entendement et lui donner une fermeté dans l'adhésion, que de lui-même il ne posséderait point. Dans certains cas, ces suppléances volitives sont parfaitement légitimes et se justifient rationnellement. Sans doute, la volonté n'est point une faculté de connaissance : elle ne peut donc ajouter aux lumières déficientes de l'entendement. Elle se borne à tendre et à mouvoir. Mais il se peut que le mouvement de tendance de la volonté vers l'objet connu soit approuvé par la raison, de sorte qu'elle se prête elle-même à la motion qu'elle subit de la volonté et ainsi en vienne à donner à l'objet un assentiment intellectuel, déterminé quant à l'exercice et quant à la spécification par un acte volitif. « On comprend, écrit Jean de Saint-Thomas, que la volonté incline l'intelligence en tant que l'affection elle-même et l'adhésion de la volonté à l'objet lui sont représentées comme se produisant à un objet convenable, et c'est pourquoi l'intelligence ne refuse pas d'adhérer également à l'objet lui-même, non à cause d'une plus grande manifestation de la vérité, mais à cause de la convenance de la volonté, du moment où il n'est point évident, pour elle, que cet objet a quelque fausseté. Et telle est la raison pour laquelle le commandement de la volonté est requis pour la foi, non seulement quant à l'exécution de l'acte dans son exercice, mais également quant à la spécification, c'est-à-dire quant à la détermination du côté de l'objet, détermination qui supplée, par la proposition de la convenance, ce que l'objet ne peut déterminer par l'évidence de la vérité » [2]). Si l'auteur, dans le passage que nous venons de citer, parle expressément de la foi humaine, on peut voir, en le replaçant dans le contexte de l'article, qu'il a en vue toutes les opérations cognitives non évidentes, notamment l'opinion.

Une deuxième raison nous explique pourquoi l'assentiment d'opi-

1) *Log.*, II P., qu. XXVI, art. 4.
2) *Log.*, II P., qu. XXVI, art. 4.

nion peut être ferme au point d'exclure l'incertitude. Il se peut que l'esprit garde certaines obscurités quant à l'objet connu, considéré en lui-même, dans sa nature intrinsèque. Mais les motifs d'y adhérer revêtent une telle évidence qu'ils excluent la crainte dans l'assentiment qu'ils nous font accorder. De sorte que notre assentiment, malgré sa fermeté, n'a point la pleine clarté de l'évidence. Il ne peut se ramener à la certitude scientifique, il ne cesse point d'appartenir au genre de l'opinion [1]).

On le voit, le probable n'est nullement l'incertain et l'opinion n'est point réductible au doute.

Nous faisons-nous illusion, mais il nous semble que Mgr C. S. a fini par sentir ce que sa thèse avait de paradoxal. Car, en terminant son article, il en vient à admettre que le probable « peut engendrer des certitudes, ce qui lui constitue avec le vrai la parenté la plus proche possible ». Et il ajoute : « Que le probable engendre le vrai ne doit pas étonner » (p. 327).

Je serai le dernier, certes, à m'en étonner, puisque aussi bien c'est là, quoique sous une forme peu nuancée, ma propre pensée. Mais on peut s'étonner de trouver pareille affirmation sortant de la même plume qui a ramené le probable au douteux. La contradiction est, croyons-nous, patente.

* * *

Après avoir réfuté la thèse de Mgr C. S. sur la certitude ou plutôt sur l'incertitude du probable, passons à l'examen des critiques essentielles contre nos propres doctrines.

Nous avons tort, selon lui, de faire intervenir, dans le problème de la valeur logique de l'opinion, « une inopportune distinction » (p. 319). Aussi bien, d'après nous, il importe de distinguer le vrai nécessaire, objet de la certitude scientifique, et le vrai contingent, objet de la certitude probable ou opinion. A cette distinction, on objecte : « Il ne s'agit ici que de vrai tout court et de certitude tout court ; de tout le reste il faut dire : *Non est hic locus* » (ibid.).

Nous répliquons : La distinction sur laquelle nous avons insisté, constitue le fond du problème. Si l'on se refuse à l'admettre, on se condamne à n'y plus rien voir.

Dans un texte de saint Thomas que nous avons déjà allégué plus haut, nous reprenons cette phrase caractéristique : « Sur les actes

1) Conf. *Ibid.*

humains... on ne peut avoir une certitude démonstrative. Cela vient de ce qu'ils sont relatifs à des réalités contingentes et muables. Et c'est pourquoi une certitude probable suffit » [1])... On voit que, pour saint Thomas, la contingence de l'objet connu est la raison même de l'absence de certitude démonstrative ; on voit aussi que, pour lui, se cantonner dans la certitude tout court est une vue bien simpliste.

Joignons à notre texte un passage encore plus explicite si possible. « Il faut savoir, écrit l'Aquinate, qu'Aristote au Livre VI de l'Ethique pose cinq habitudes qui sont toujours relatives au vrai, à savoir l'art, la science, la sagesse, la prudence et l'intelligence, y joignant en sous-ordre deux qui sont relatives au vrai et au faux, à savoir le soupçon et l'opinion. Les cinq premières sont relatives seulement au vrai, parce qu'elles impliquent la rectitude de la raison ; mais trois d'entre elles, à savoir la sagesse, la science et l'intelligence, impliquent la rectitude de la raison touchant des réalités nécessaires... les autres, à savoir l'art et la prudence, impliquent la rectitude de la raison touchant des réalités contingentes » [2]).

La distinction entre le vrai nécessaire et le vrai contingent est bien, dans le problème de la nature des diverses espèces de certitudes un élément essentiel. Particulièrement, la détermination du vrai probable et l'étude de l'assentiment intellectuel qu'il engendre en nous, relèvent, l'une et l'autre, de cette distinction fondamentale.

L'opposition qu'y fait Mgr C. S. s'appuie sur des considérations qui nous paraissent spécieuses.

Il invoque, en premier lieu, l'existence de réalités contingentes dont la certitude serait aussi absolue que celle des êtres nécessaires. « S'il ne s'agit que de certitude tout court, écrit-il, la certitude de mon existence à moi, pauvre petite créature contingente, est aussi absolue que celle de l'existence de Dieu (chose que je sais par la raison) et que celle de l'existence d'un Dieu unique en trois personnes (chose que je sais par la foi). Et si, se reposant au passage sur mon papier hospitalier, une pauvre petite mouche de rien du tout vient mettre un point sur l'i de ce mot certitude que je viens d'écrire, ce fait est aussi certain que l'est la bataille de Waterloo ou le théorème du carré de l'hypoténuse. Tout cela est certain tout court, et rien de tout cela n'est plus ou moins certain » (p. 320).

Ces observations relèvent d'une confusion que l'on rencontre en

1) *Sum. Theol.*, 2a 2ae, qu. 70, art. 2.
2) *Post. anal.* I, lect. ult.

plusieurs endroits de l'article dont nous faisons l'examen critique. Lorsqu'à la suite de saint Thomas, nous insistons sur la distinction entre le vrai nécessaire et le vrai contingent, il ne s'agit point des réalités en soi, nécessaires ou contingentes, considérées indépendamment de notre connaissance. Il s'agit des objets connus et envisagés formellement comme tels, en tant qu'ils sont l'une ou l'autre formalité de l'être, transportée en notre esprit sous forme d'idée ou d'espèce intelligible. Et c'est touchant l'objet ainsi considéré, c'est-à-dire, d'un seul mot, le vrai, que nous établissons la distinction entre le nécessaire et le contingent. Nous disons : Si l'objet est nécessaire, s'il agit sur l'entendement par ses caractères nécessaires, s'il se révèle à nous par des moyens ou des signes nécessaires, s'il nous manifeste les rapports nécessaires que peut engendrer son contenu essentiel, dans ce cas la certitude qui correspond à son action sur l'intellect est absolue et scientifique. Si l'objet est saisi dans sa contingence, ou par des moyens et des signes contingents, la certitude qui correspond à son action sur l'intellect est relative : elle sera, suivant les cas, le soupçon, l'opinion ou la foi humaine. Et à chaque fois, elle aura une assurance plus ou moins grande, proportionnée à l'action plus ou moins déterminante que l'objet connu exerce sur l'intelligence.

L'existence d'un être contingent, comme notre chétive personnalité ou comme un moucheron éphémère, *en tant qu'elle est appréhendée par notre esprit dans sa contingence,* n'engendre point une certitude de même nature que le principe de causalité ou qu'un théorème de géométrie. C'est que la proposition où cette existence contingente se trouve affirmée, n'est point nécessaire, universelle, immuable et éternelle, comme les jugements en matière nécessaire. Il en résulte notamment que les propositions où l'on affirme l'existence d'êtres contingents, même saisie par une intuition immédiate de l'esprit, peuvent ne pas être vraies toujours. Leur vérité peut disparaître, de même que leur certitude, avec la disparition ou le changement des êtres passagers qui en étaient l'objet. Et, par suite, c'est abusivement que l'on se refuse à établir la moindre différence entre leur certitude et celle des propositions sur Dieu et, d'une manière générale, sur l'être nécessaire. Pour les scolastiques, après Aristote, « le domaine de l'opinion, a-t-on très bien dit, coïncide avec celui du contingent : les vérités contingentes, même immédiatement connues, n'en sont point exceptées. Car elles ne possèdent pas la stabilité et la permanence requises pour la *science* : c'est ce qu'ils expriment par ces mots : *transmutabilia vera*. Dans ce cas, seule la possibilité d'être autrement, dérivant de l'*objet* considéré

en lui-même, fait l'opinion. Mais c'est l'opinion vraie, *opinio vera* selon une distinction qui revient souvent dans leurs écrits » [1]).

D'un autre côté, il se peut que des êtres nécessaires, tels que Dieu, sa nature, ses attributs, son action extérieure, se présentent à l'esprit par des moyens de connaissance contingents. La cause qui engendre en nous la certitude, n'excluant point absolument la possibilité d'être autre, ne détermine point nécessairement l'intellect. Encore que nous fixions le regard de l'esprit sur un être nécessaire, la certitude que nous obtenons à son sujet, ne sort point du domaine de la contingence : elle ne dépasse point le genre du probable et de l'opinion.

Mgr C. S. nous oppose encore un deuxième argument. C'est une loi de notre esprit de passer du sensible à l'intelligible. Or la cause renferme éminemment ce que contient l'effet. Si donc il fallait admettre des degrés de certitude, ce seraient les réalités sensibles et, par suite, contingentes qu'il faudrait dire plus certaines. Les réalités intelligibles et nécessaires auraient une certitude inférieure (p. 320). Il va de soi — j'ajoute cette remarque pour ne point outrer la pensée de mon contradicteur — que tout ce passage est au conditionnel. Car Mgr C. S. n'admet que la « certitude tout court ».

Malgré cette restriction, si l'on pousse l'objection jusqu'à ses dernières conséquences logiques, on tombe en plein sensualisme. En réalité, le sensible contingent n'est qu'une lointaine participation, une dégradation de l'idée nécessaire qui, en s'y incarnant, se limite, s'individualise et se pénètre de contingence. « Le réel est une descente d'idée dans la pure réceptivité de la matière. Venant de l'idée, réalisant l'idée, il est l'idée elle-même, devenue... subsistante et individuelle. Seulement, ainsi incarnée, l'idéalité des choses ne jouit plus des caractères d'universalité, de nécessité et de transcendance qui en pourraient faire l'objet de l'intelligence. Elle est tombée à l'étendue, au nombre, au mouvement, à la contingence. Pour qu'elle revive dans l'esprit avec ses caractères propres, il faut que, par un moyen ou par un autre, le réel, entrant en nous, fasse retour vers sa source, se désincarne, refasse en sens inverse, le chemin que l'*individuation* lui imposa. L'individuation, réalisée par la génération d'un être, est comme une *attraction* d'idée dans

1) T. Richard, *Théorie de la certitude morale. Revue thomiste,* avril-juin 1923, p. 167.

une matière *(agens facit formam esse in materia)* : il faudra, pour connaître, opérer une *extraction* contraire, ou *abstraction* » [1]).

Cette profonde métaphysique, qui à travers Aristote remonte à Platon, mène en droite ligne à la célèbre doctrine de l'intellect agent. Elle oblige à conclure que le monde sensible ne peut, par lui-même, d'aucune façon, actuer l'esprit et le déterminer à l'acte d'intellection. Il est donc faux de représenter le sensible comme la cause qui engendre les idées et qui, par suite, contiendrait éminemment, sous une forme plus parfaite, la certitude qui appartient au monde des réalités intelligibles et nécessaires. Cette thèse ne pourrait être admise que si le sensible était la cause unique ou du moins principale des idées et des propositions nécessaires dont elles sont le fondement. Elle doit être rejetée, comme radicalement fausse, par celui qui admet l'idéogénie d'Aristote et de saint Thomas et leur doctrine sur l'intellect actif. D'après eux, la lumière venant de l'esprit lui-même, est requise pour désincarner l'intelligible, le tirer de la matière et de la contingence, le restituer à ses caractères d'universelle et nécessaire vérité. Cette lumière intellectuelle est la cause principale de nos représentations par concepts et jugements. D'elle seule il est vrai de dire qu'elle renferme éminemment les propriétés que nous attribuons à nos représentations intellectuelles. Le monde de la matière, étant le principe de la mutabilité des choses et de leur contingence, doit être dit la source de l'indétermination et de l'imperfection de nos certitudes. Et c'est très lourdement se tromper que de donner les adhésions intellectuelles qui l'ont pour objet, dans ses caractères formels de contingence, comme le prototype de notre science certaine.

En ce point encore, Mgr C. S. nous semble avoir fini par comprendre qu'il s'aventurait un peu loin. Car, après avoir rejeté énergiquement l'opportunité de notre distinction entre le vrai nécessaire et le vrai contingent, il y fait, lui-même, un retour marqué. D'une part, il écrit : « Aussi M. J. a-t-il tort de croire que le domaine du probable soit surtout le contingent ; le *contingens in esse* ne correspond *pas du tout* (c'est nous qui soulignons) au *contingens in sciri* ». Et d'autre part, quelques lignes plus loin : « Nous pouvons concéder à M. J. que le contingent réel est bien souvent l'objet connaturel de l'assentiment probable ;... mais nous ne lui accordons pas qu'il y ait forcément et toujours correspondance entre ces deux termes : le *contingent réel* et le *probable notionnel* » (p. 321).

1) A. D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, tome II, pp. 164-165. Paris, Alcan, 1912, 2e édition.

Ceci nous paraît une concession notable. Ici, il n'y a aucune correspondance, là on reconnaît une correspondance habituelle. Ne serait-ce point là le prélude d'une conversion totale, que pourrait peut-être produire une fréquentation plus assidue de saint Thomas et des écrits de ses disciples authentiques.

* * *

Nous croyons, en effet, que s'il eût consulté, sur le problème de la probabilité, les nombreux textes où saint Thomas le traite sous ses diverses faces, il n'eût point osé parler de son propre accord avec l'Ange de l'Ecole (p. 323). Sans doute, il allègue contre nous deux passages du grand Docteur.

Si nous considérons le sens de ces textes, nous dirons qu'ils ne nous embarrassent nullement. Ils ne contredisent point la théorie de l'opinion que nous avons esquissée et que nous croyons avoir fidèlement reprise à saint Thomas. Une ou deux lignes détachées de l'ensemble d'une œuvre ne prouvent, le plus souvent, pas grand' chose. Il est mille fois plus probant de donner le passage entier ou bien encore de citer un texte où l'auteur explique *ex professo* et dans un ample développement toute sa doctrine. C'est même une étude synthétique et comparative des textes importants sur une même matière qui, en général, permet seule de découvrir la vraie interprétation d'un auteur. Ces remarques d'exégèse se vérifient particulièrement de saint Thomas. Et cela pour ce motif que dans son œuvre extrêmement volumineuse, les questions sont reprises, en de multiples endroits, sous des aspects divers. D'autre part, son procédé d'exposition, qui souvent débite un sujet, en quelque sorte en des tranches extrêmement ténues, ne permet point toujours, de prime abord, de saisir, dans toute leur teneur et dans leur complexité, ses doctrines sur une question Faute d'avoir ces règles d'interprétation devant l'esprit, combien de fois n'est-il point advenu que l'on a tiré à soi saint Thomas, au gré de ses préjugés ou de ses passions d'école ou de coterie. C'est ainsi que d'excellents auteurs s'appuyaient, naguère, sur l'un ou l'autre texte séparé de l'Aquinate pour nier la distinction réelle entre l'essence ou l'existence, ou la prémotion physique...

C'est particulièrement dans le complexe problème de l'opinion que quelques lignes, enlevées à leur contexte et à l'ensemble de l'œuvre, ne peuvent constituer la preuve d'une interprétation exacte de la pensée thomiste. « Saint Thomas, observe le P. Gardeil, a toujours présents à l'esprit ces deux pôles de la question de

l'opinion : *assentiment, — contingence.* Mais il arrive, suivant les aspects des problèmes, qu'il insiste tantôt sur un côté, tantôt sur son opposé. Et ceux qui ne font pas leur lecture habituelle de ses œuvres, sont souvent arrêtés par ces divergences d'expression. Il en est qui voient, dans les passages où le saint Docteur insiste sur la contingence, une négation de la valeur d'assentiment de l'opinion, ou encore des professions de foi néo-probabilistes » [1]).

Sans doute, saint Thomas affirme, d'une part, « *de ratione autem opinionis est, quod id quod quis existimat, existimet possibile aliter se habere* » (*Sum. theol.*, 2a 2ae, q. 1, art. 5 ad 4m).

C'est là l'aspect de contingence du vrai probable, — notion que Mgr C. S. prétend étrangère à la question et inopportune à rappeler.

D'autre part, le Docteur Angélique constate que dans l'opinion : « *ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis licet cum formidine alterius* » (*Post. Anal.* I, lect. 1).

Sous cet aspect, non moins essentiel, elle s'oppose au doute et au soupçon, elle est un assentiment véritable où l'esprit se donne totalement *totaliter* à son objet.

Ed. Janssens.

IV

ENCORE LA LOGIQUE DE L'OPINION

Réplique à M. Edg. Janssens

Je remercie cordialement M. Edg. Janssens de sa loyale courtoisie : en me passant les épreuves de son article, il m'a donné l'occasion d'y accrocher une réplique. Je la ferai aussi brève que possible.

Au reste les lecteurs de la *Revue néo-scolastique de philosophie* sont en état de juger entre nous sans que j'intervienne, autrement que par les quelques petites observations que voici :

1) A. Gardeil, *La certitude probable. Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, juillet 1911, pp. 445-449. — On trouvera, dans cet article, l'examen synthétique, que nous préconisons, des principaux textes de saint Thomas sur la nature de l'opinion.

1° M. E. J. aurait pu dédaigner le triomphe facile que lui fournit l'inapropos — tout à fait secondaire — de certaine allusion à telle épouse apeurée des Fables de La Fontaine, puisqu'il m'épargne pour ce que m'aident à expliquer deux autres personnages du même La Fontaine : le Dr Tantpis et le Dr Tantmieux. En collaboration avec un figurant (un typhoïde qui râle dans le lointain), ils fournissent d'exemples concrets la thèse : le probable est vraisemblable en tant que les arguments qui l'appuient sont semblables à des arguments concluants. De cette thèse, qui constitue le pivot de tout ce que j'ai avancé, M. E. J. ne dit absolument rien. Si La Palisse et La Fontaine ne sont pas pour lui des autorités, Conrart serait-il un chef de file ?

Et quant aux comparaisons, M. E. J. relève celles que je n'ai pas moi-même données pour des raisons ; mais il ne relève pas celle qui constitue une raison, celle-ci : J'ai comparé la façon dont on dit de la proposition $\pi = 3{,}1416$, qu'elle est semblable au vrai ou proche du vrai, avec la façon *toute différente* dont on dit cela du probable. M. E. J. n'a pas discuté ce rapprochement... Second silence dont nous prenons acte [1]).

2° Là où il discute une autre de mes affirmations, M. E. J. n'a pas rapporté fidèlement ma pensée : « Le probable se ramène donc au douteux puisqu'il mène équivalemment au vrai ou à l'erreur : telle est la thèse », dit M. J. — Pardon ! ce n'est pas là exactement ma thèse. J'ai soutenu qu'en somme le probable est douteux, mais je n'ai pas soutenu qu'il menât *équivalemment* au vrai ou à l'erreur. Encore beaucoup moins ai-je soutenu (comme M. E. J. me l'attribue par la portée nécessaire de tout son contexte) que le probable conduirait *de soi, per se* ou essentiellement, à l'erreur. Il y aurait d'ailleurs une vraie sottise, dont M. E. J. ne devrait pas sans preuve me déclarer capable ou coupable, à dire que le probable conduit essentiellement et *de soi* à l'erreur, et que par accident seulement il coïnciderait avec le vrai ! L'inverse suffit, et qu'il puisse « par accident » ne pas coïncider avec le vrai, pour qu'il puisse être ramené toujours au douteux. Il y aurait en outre contradiction à soutenir que le probable mène *équivalemment* au vrai ou au faux et que *per se* il conduise à l'erreur plutôt qu'au vrai.

3° Quant aux références de saint Thomas, alignées par M. E. J. : ou bien elles s'accommodent parfaitement de mon analyse de la

1) Nous prenons acte aussi de ce qu'il n'ait rien dit de notre critique contre sa théorie que voici : *Avant* l'assentiment à une proposition probable, on peut reconnaître quelque probabilité aux raisons contre ; *après* on ne le peut plus.

certitude médiate et des moyens d'y tendre ou de l'acquérir [1]) ; ou bien elles s'appliquent à la certitude historique et à la certitude morale, comme le prouvent bien les exemples empruntés à Jean de Saint-Thomas : que la ville de Rome existe et que toute mère aime son fils. Ces propositions sont plus que probables précisément parce qu'elles sont certaines. Au reste n'avais-je pas prévenu le lecteur que pour bien analyser la vraisemblance du probable, il fallait prendre pour exemples des propositions simples et non pas des propositions globales, complexes ou compliquées ?

4° M. E. J. m'accuse de me contredire deux fois : la première fois quand j'ai dit que le probable engendre des certitudes. Les exemples que j'ai donnés expliquent suffisamment ma pensée : j'ai soutenu, et je soutiens encore, que des propositions probables, *surtout si on les prend en connexion avec tout le système des arguments qui les appuient*, peuvent faire office de prémisses dans des raisonnements dont les conclusions seront certaines. Mais je n'ai pas dit que le probable comme tel fût certain lui-même. Alors, et alors seulement, je me serais contredit.

Une autre contradiction, que j'aurais commise, serait la suivante : d'avoir dit d'une part que le *contingens in esse* ne correspond *pas du tout* (souligné par M. J.) au *contingens in sciri*, et d'avoir dit d'autre part : « Nous pouvons concéder à M. Janssens que le contingent réel est *bien souvent* l'objet connaturel de l'assentiment probable ». (C'est nous, cette fois-ci, qui soulignons). « Ici, interprète M. E. J., il n'y aucune correspondance, là on reconnaît une correspondance habituelle ». Conclusion sous-entendue : Contradiction ! Vous le voyez bien ! — Pardon, cette soi-disant contradiction se résout par ces mots que M. J. avait lui-même cités : « ... mais nous n'accordons pas qu'il y ait forcément et toujours [c'est-à-dire de par leur nature même] correspondance [formelle] entre ces deux termes le *contingent réel* et le *probable notionnel* ».

5° M. E. J. m'accuse aussi de décliner (mais il n'ajoute pas cette fois *totaliter*) vers le sensualisme. Ce serait grave ! Et pourquoi donc ? Parce que j'aurais soutenu que *si* on doit admettre des

1) Voir, par exemple, dans un texte cité par M. E. J., le passage suivant : « Quando autem inquisitio rationis usque in ultimum terminum non perducit, sed sistitur in ipsa inquisitione, quando scilicet quaerenti adhuc manet via ad utrumlibet (et hoc contingit quando per probabiles rationes proceditur, quae natae sunt facere opinionem et fidem non autem scientiam) sic rationalis processus distinguitur contra demonstrationem ». S. Thomas, *In lib. Boetii de Trinitate*, VI, I.

degrés divers de certitudes, on devrait mettre au premier rang les certitudes qui sont génératrices et que parmi celles-là on doit compter celles qui portent sur les réalités contingentes et qui font naître des certitudes quant à des conclusions nécessaires.

Remarquez bien que j'avais dit (comme je viens de le redire) « des *conclusions* nécessaires » et non pas « des *principes* ». Et si le lecteur veut savoir combien peu je contredis à la doctrine de l'intellect agent et à tout ce que dit le P. Sertillanges, cité par M. E. J., je pourrais le renvoyer à certaines pages que j'écrivis jadis et où précisément j'analysais au point de vue de la certitude l'apport respectif de la sensation et de l'intelligence, comme de la science et de la métaphysique [1]). Citons une fois de plus saint Thomas (*Commentaire d'Aristote*, I Phys. lib. I) : « Non sunt eadem magis nota nobis et secundum naturam seu simpliciter... Simpliciter autem notiora sunt quae secundum se sunt notiora. Sunt autem secundum se notiora quae plus habent de entitate... Nobis autem e converso accidit quod nos procedimus intelligendo de potentia in actum et principium cognitionis nostrae est a sensibilibus ».

Ce serait très lourdement se tromper — je l'accorde à M. J. — que de donner les adhésions intellectuelles qui ont pour objet la matière, principe de la mutabilité des choses et de leur contingence, source de l'indétermination et de l'imperfection de nos certitudes, de les donner comme le prototype de notre science certaine. Daigne M. E. J. croire que je ne me suis pas trompé aussi lourdement, et que la compénétration du problème du mouvement avec celui de la connaissance ne m'a pas échappé complètement jusqu'ici. Grâce à une « fréquentation plus assidue — que M. J. me recommande — de saint Thomas et des écrits de ses disciples authentiques », j'y reviendrai peut-être encore, mais non pas à présent, car nous voici sur les confins de la métaphysique et assez loin déjà de la simple logique de l'opinion.

Omnia fraterne !

C. Sentroul.

1) Cfr. Sentroul, *Kant et Aristote*, pp. 49-51.

V.

BULLETIN D'ÉPISTÉMOLOGIE

Il n'y a pas si longtemps qu'un Bulletin d'épistémologie pouvait se concentrer facilement sur une question unique : le pragmatisme. Pour ou contre ce système, cette disjonction classait la plupart des productions scientifiques du moment ; explications, discussions, rectifications, rien ne paraissait épuiser l'intérêt de cette théorie de la connaissance. Elle semble actuellement avoir à peu près épuisé sa puissance créatrice, et l'on commence à l'envisager avec l'objectivité de la recherche historique ; on en distingue les variétés très différentes et l'on discerne mieux sa physionomie propre, moins étrange qu'on ne l'avait crû d'abord.

Le pragmatisme américain et anglais est celui qui, sous la diversité des conceptions partielles, présente l'unité la mieux définie. Aussi M. Emmanuel Leroux a-t-il été bien inspiré en lui consacrant une étude spéciale, qui s'arrête à l'année 1911, date de la publication du dernier ouvrage inédit de James [1]). Cette thèse est fort bien documentée et la riche bibliographie méthodique qui termine le volume (pp. 326-410), rendra d'inappréciables services à ceux qui étudieront le sujet dans la suite [2]). Dans l'histoire du pragmatisme, M. Leroux distingue deux périodes : la formation du système, et son développement ; l'année 1903, à laquelle les leaders, James, Schiller, Dewey se reconnaissent et coordonnent leurs efforts et font de nombreux disciples, marque la limite qui les sépare. Ce pragmatisme est bien une philosophie originale ; tout en signalant les rapprochements et même les dépendances historiques par rapport à Renouvier, Schopenhauer, Kant, Emerson, Carlyle, J. Grote, ou Poincaré, Bergson, Boutroux, Mach, Simmel et en général le mouvement volontariste et antiintellectualiste de la philosophie con-

1) *Le pragmatisme américain et anglais. Etude historique et critique, suivie d'une bibliographie méthodique (Bibliothèque de philosophie contemporaine).* In-8°, 429 pp. Paris, Alcan, 1923.

2) On peut s'étonner de telle ou telle omission, comme celle des articles et bulletins parus dans cette Revue ; sans doute, M. Leroux ne prétend pas énumérer tous les travaux critiques, mais il en cite qui ont moins bien reconnu dès l'abord la vraie nature du pragmatisme,

temporaine, M. Leroux n'a garde de brouiller les différences. Il caractérise aussi la personnalité de chacun des chefs du mouvement. Le pragmatisme n'est pas avant tout une philosophie volontariste, comme on l'a trop répété, mais une réaction empiriste contre un intellectnalisme qui présente une double formule : le « naturalisme » et l'idéalisme absolu. Le mot naturalisme désigne, chez les philosophes anglo-saxons, une forme de pensée qui réduit toute la réalité au type de la nature physique; c'est un empirisme intellectualiste rigide, représenté, par exemple, par Huxley, Clifford, Spencer. Par contre, Green, Bradley, Royce, voulant faire place dans le monde de l'expérience aux valeurs morales et religieuses, l'ont transformé par une analyse dialectique et métaphysique, de manière à ne voir en lui qu'une manifestation de l'Esprit absolu : mais ainsi celui-ci a été dépouillé de toute originalité. Le pragmatisme veut rendre à la pensée concrète, humaine, une place particulière dans ce monde de l'expérience; il conçoit l'esprit comme une activité téléologique, une spontanéité individuelle, dont la fonction est de nous orienter dans le milieu où nous vivons.

L'essence de sa méthode « est d'affirmer que toute conception ayant un sens réel, annonce qnelque changement déterminé dans notre expérience » (p. 97). Ce principe, le mathématicien Charles Santiago Peirce l'avait appliqué au problème méthodologique de la définition des concepts; James en tire une théorie de la vérification et de la vérité. Malgré quelque flottement dans ses explications, il l'entend toujours dans un sens « expérimental » et non volontariste; il se fait gloire de perpétuer l'esprit de l'école empiriste anglaise, mais il est juste d'ajouter qu'il prend l'expérience humaine dans le sens le plus large.

M. Schiller, qui se rallie avec enthousiasme au pragmatisme en 1902-1903, ne peut y voir une simple méthode : fidèle à son éducation et continuant ses travaux de jeunesse, il y cherche une métaphysique de l'univers et crée l'humanisme. M. Dewey, venu de l'hégélianisme, aboutit, par l'analyse de l'idée concrète au point de vue de sa fonction logique, à des vues analogues : l'idée est un « instrument », destiné à résoudre une « situation » particulière : le doute, c'est-à-dire le défaut d'adaptation de l'esprit à un milieu modifié, la rupture de l'équilibre mental préexistant; les « significations » sont les moyens que l'esprit emploie pour établir un nouvel état d'équilibre, toujours instable d'ailleurs. Mais tandis que le pragmatisme se répand [1]), Peirce proteste contre ce qu'il

1) M. Leroux remarque avec raison que, contrairement à ce qu'on croit généralement, il reste en Angleterre l'opinion d'une minorité (pp. 163-164).

estime être un abus de ce nom et adopte celui de « pragmaticisme » ; il veut se tenir au réalisme des concepts et de la chose observée et refuser toute compromission avec l'idéalisme, de même qu'il ne reconnaît aucune interventiou de la volonté dans la connaissance objective comme telle ; il entend la vérification dans le sens étroitement expérimental.

L'effort des pragmatistes se concentre désormais sur deux points : la critique de l'intellectualisme et la définition de la vérité. Selon James, la critique de l'intellectualisme découle plutôt du pragmatisme qu'elle ne le précède : si la pensée est un fait biologique, on ne peut, comme le fait l'intetlectualisme, exalter le concept au point de le rendre immuable, d'en faire la réalité primordiale et de ne point laisser de place à l'erreur. M. Dewey, au contraire, et surtout M. Schiller attaquent de front l'intellectualisme, pour mieux assurer le système pragmatiste.

M. Schiller veut définir la notion de vérité en partant du caractère téléologique de la pensée : elle prétend à la vérité (*it claims truth*) ; la vérification consiste à réaliser cette tendance ; comme ce travail est essentiellement nôtre, humain, la vérité sera humaine, le pragmatisme devient humanisme ; la pensée va jusqu'à transformer la réalité. Mais M. Schiller ne s'explique pas sur la nature de cette transformation, ni sur celle de la réalité en question : s'agit-il seulement de la réalité connue ou bien de toute réalité ? Et les transformations du monde diffèrent-elles de celles du sujet lui-même ? Et préalablement, de quelle nature est la « valeur » vérité ? De quelle satisfaction et de quelle finalité s'agit-il ?

M. Dewey s'explique nettement. L'idée n'est qu'une partie sélectionnée dans l'expérience, afin d'anticiper et de préparer une expérience future ; celle-ci réalisée, l'idée disparaît. La vérité consiste tout entière dans ce rapport concret entre des parties de l'expérience ; on évite l'idéalisme en déclarant que l'expérience ne s'identifie nullement avec la connaissance, mais existe antérieurement à celle-ci ; la connaissance ou l'idée n'en est qu'une partie transitoire ; cela suppose un monde divers et toujours en évolution ; et M. Dewey en tire la conclusion quelque peu inattendue, que l'instrumentalisme est la théorie morale propre à une société démocratique, où l'initiative individuelle est le grand facteur de progrès.

James est plus nuancé, retenu par son souci d'analyse exacte et d'expérience concrète. Après avoir quelque temps identifié le pragmatisme à l'humanisme, et fait consister la vérité dans le sentiment de satisfaction du besoin de rationalité, il la réduit de nouveau à la vérification ou à la « vérifiabilité ». L'empirisme radical présenté

un moment avec Schiller comme affirmant le caractère plastique de la réalité, redevient une thèse expérimentaliste, qui inclut le réalisme du sens commun. Le concept, encore que parfois James adopte la critique bergsonienne, garde une valeur propre, mais subordonnée à la perception. Finalement, sa théorie signifie simplement que « le terme de vérité ne désigne rien autre chose qu'une relation tout entière saisissable dans l'expérience » (p. 246). Enfin, bien qu'il affirme l'indépendance du pragmatisme vis-à-vis de toute métaphysique, il lui associe étroitement l'empirisme radical et le pluralisme, qui en achèvent la justification.

Cet exposé historique, un peu minutieux, établit nettement le vrai caractère du pragmatisme anglo-américain ; il a aussi le mérite de mettre en lumière l'œuvre de Peirce et celle, très originale et importante, mais trop peu étudiée dans les publications de langue française, de Dewey et de l'Ecole instrumentaliste. La critique, assez développée (pp. 257-326), est plus embarrassée, et l'auteur lui-même avoue des hésitations (cf. pp. 10-11, 324-326). Deux points attirent surtout son attention : la notion de vérification et l'idée même de la vérité. Quel est au juste le rapport qui existe entre l'idée et ses conséquences pratiques, et de quelles conséquences s'agit-il ? M. Leroux croit trouver chez les pragmatistes italiens Vailati et Calderoni le complément indispensable aux explications insuffisantes de James et de ses amis : il faut dégager l'empirisme traditionnel de toute compromission avec le mécanisme, et considérer la connaissance, en dernière analyse, comme le moyen de dominer la nature ; elle se montrera alors vraiment féconde et sa fécondité même la justifiera. La déduction, même la plus abstraite, est un moyen d'atteindre cette fin et consiste en une expérimentation idéale dont le point de départ, définitions et axiomes, est *choisi* par l'esprit. La science, y compris le concept (et ceci sépare cette théorie du bergsonisme), est un produit de la spontanéité de l'esprit. M. Leroux croit aussi que le pragmatisme a raison de chercher dans la tendance psychologiste la solution du problème de la vérité ; mais pour échapper au solipsisme, qui est son écueil, il ne suffit pas de rappeler avec M. Schiller le caractère social de la vérité, ni de nier, comme les instrumentalistes, que l'expérience est essentiellement individuelle ; il ne reste qu'à dire avec James que la vérité s'identifie avec la vérifiabilité ; mais alors, on doit aller plus loin et « purifier » le pragmatisme de ses alliages nominalistes et subjectivistes ; il faut élargir l'empirisme pour faire place à l'universel qui est inclus dans cette possibilité de vérification. D'autre part, la connaissance est active, transformante, en ce qu'elle nous introduit

directement dans le monde véritable, qui n'est pas doublé, comme le veulent les absolutistes, d'un monde idéal. Tel serait le sens de cette locution ambiguë.

On trouvera que cette critique réduit à bien peu de chose les paradoxes pragmatistes. Mais elle ne tire pas toutes les conséquences du principe qu'elle admet, à savoir que le pragmatisme ordinaire se heurte à l'existence de l'universel. Il y a là, comme dans toute vérité, quelque chose d'absolu dont aucun empirisme ne peut rendre compte ; le relativisme se détruit lui-même ; mais admettre un absolu, ce n'est pas nécessairement se rallier à l'idéalisme absolu, néo-hégélien ou autre, et ce n'est pas nier que le monde que nous connaissons est bien le monde véritable. M. Leroux semble n'avoir pas considéré cette autre alternative.

Au point de vue historique, la thèse de M. Leroux reçoit une précieuse confirmation dans l'article de M. Dewey sur *Le développement du pragmatisme américain* [1]) ; le chef de l'Ecole de Chicago voit dans le pragmatisme une adaptation américaine de l'empirisme ; mais sa marque propre n'est pas la glorification de l'activité ou de l'utilité ; les relations de James et de Peirce sont ainsi précisées : le premier était plus nominaliste et aussi plus préoccupé de morale que le second ; l'œuvre de l'école instrumentaliste est présentée comme un approfondissement du pragmatisme au point de vue de la logique proprement dite.

Dans la philosophie de M. Bergson on peut distinguer les éléments d'une philosophie absolutiste et ceux-ci semblent prévaloir de plus en plus sur les doctrines proprement pragmatistes, qui diffèrent d'ailleurs notablement de celles qui portent le même nom dans les pays anglo-saxons. C'est précisément à la partie empiriste et relativiste de cette œuvre que s'attache M. F. Nicolardot [2]). La lecture de ce livre, — si l'on peut employer ce terme pour la publication de cahiers de notes écrites sans souci de la composition (voir l'avant-propos) — est assez rebutante : c'est une série de gloses et de discussions qui suit le texte même des livres de M. Bergson dans l'ordre de leur publication, et dont le style est vraiment déconcertant. On y trouve de bonnes remarques sur le sens de certains termes et sur le raisonnement des passages étudiés, mais surtout un exposé et un élargissement du pragmatisme qui est en fait une excellente réfutation de ce relativisme. Le pragmatisme, pour l'auteur, consiste à adopter toujours le point de vue dynamique et à dépasser le statique ;

4) *Revue de métaphysique et de morale*, XXIX (1922), pp. 411-430.
5) *A propos de Bergson. Remarques et esquisses.* In-8°, 173 pp. Paris, Vrin, 1921.

dans la durée l'opposition entre présent, passé et futur est toute factice ; aussi l'auteur finit-il par éliminer toute pensée définie.

Le néo-réalisme, du moins en Amérique, est étroitement apparenté au pragmatisme ; il veut aussi être une philosophie de l'expérience, mais sous ce nom il comprend aussi bien la vue des entités intellectuelles et des relations abstraites que l'expérience sensible. Toutefois, dans ces derniers temps, c'est le second point de vue qui tend à prévaloir, jusqu'à compromettre l'originalité de ce mouvement. De là la vogue de la « psychologie du comportement » (*behaviorism*) dans les milieux néo-réalistes ; on le remarquera par exemple chez M. R. B. Perry [1]), dont on lira par ailleurs avec intérêt l'exposé général : *Le réalisme philosophique en Amérique* [2]). M. Holt désavoue même son fameux *Concept of Consciousness* qui lui paraît maintenant plein d'abus de l'abstraction [3]). Chez certains, le matérialisme, ou un certain matérialisme semblent prévaloir ; M. Lovejoy [4]) et M. Pratt [5]) discutent cette singulière régression. Mais s'agit-il bien de matérialisme ? La protestation de M. Sellars [6]) en ferait douter, malgré l'obscurité des vocables : « La conscience, écrit-il [7]), est physique et étendue, mais n'est pas une partie spatiale du cerveau ». M. G. T. Patrick fait sans doute preuve de trop d'optimisme en découvrant dans les discussions récentes un grand progrès et en apercevant l'union prochaine de toutes les opinions dans une théorie de l'esprit et du corps voisine de celle d'Aristote [8]). M. Dewey tente derechef de supprimer toutes les difficultés du réalisme et de l'idéalisme par sa distinction entre l'expérience, qui est proprement et immédiatement réelle, mais n'est pas une connaissance, et l'idée ou connaissance qui n'est qu'un moyen d'atteindre cette expérience [9]).

1) *A behavioristic View of Purpose, Journ. of Philos.*, XVIII (1921), pp. 55-105; *The Independent Variabilty of Purpose and Belief, ib.*, pp. 169-180 ; *The Cognitive Interest and its Refinements, ib.*, pp. 365-375.

2) *Revue de métaphysique et de morale, l c.*, pp. 129-155.

3) *Journ of Philos.*, XVII (1920), pp. 377-378.

4) Cf. *Pragmatism and Interactionism, ib.*, pp. 589-596, 622-632; *Pragmatism and the New Materialism, ib.*, XIX (1922), pp. 5-15.

5) *The New Materialism, ib.*, XIX (1922), pp. 337-351 ; *Behaviorism and Consciousness, ib.*, pp. 596 604.

6) *Is Consciousness physical? ib.*, XVIII (1921), pp. 690-694.

7) *L. c.*, p. 694.

8) *The emergent Theory of Mind., ib.*, pp. 701-708.

9) *An Analysis of Reflective Thought, ib.*, pp. 29-38; *Realism without Dualism or Monism, ib.*, XIX (1922), pp. 309-317, 351-361. Voir la réponse de Lovejoy : *Time, Meaning and Transcendence, ib.*, pp. 505-515, 533-541.

M. F. J. E. Woodbridge donne quelques explications de sa thèse réaliste [1]). Toutes ces tentatives restent fragmentaires et insuffisantes ; malgré des prétentions à la précision, on manque de définitions nettes, acceptées de tous, et souvent même il est difficile de discerner le sens que les auteurs de systèmes inédits attribuent aux mots qu'ils emploient [2]). Ce qui manque le plus à tous ces essais, c'est une métaphysique, sans laquelle aucune philosophie ni surtout aucune théorie de la connaissance ne peut s'achever et avoir tout son sens [3]).

Le néo-réalisme anglais, on le sait, a produit une synthèse importante, la philosophie de M. Samuel Alexander [4]) ; la réédition de plusieurs essais de M. G. E. Moore, maintenant réunis en volume [5]), des publications comme *The Analysis of Mind* de M. B. Russell [6]), les discussions de l'*Aristotelian Society* [7]) montrent que le problème reste très actuel en Angleterre ; il est impossible d'en donner en ce moment un aperçu même

1) *Mind discerned, ib.*, XVIII (1921), pp. 337-347.

2) En ce sens, nous sommes d'accord avec les demandes d'explication de M. Tawney, *A Metaphysician's Petitio, ib.*, pp. 407-414. Miss Calkins avait protesté aussi dans *The Ancient Landmarks, a Comment on spiritualistic Materialism, ib.*, pp. 494-497.

3) Pour le Réalisme critique, nous avons dit l'essentiel dans *Revue Néo-Scol.*, XXIV (1922), pp. 314-332. Récemment M. Durant Drake, *Critical Realism and Skepticism, Journ. of Philos.*, XX (1923), essaie encore de montrer que ce réalisme critique est solidement prouvé et qu'il ne conduit pas au scepticisme en admettant la distinction entre l'objet perçu et l'objet réel. — M. Woodbridge Riley, dans un article du *Logos*, V (1922), pp. 37-65, *American Realism and its Critics*, insiste sur les relations entre le réalisme et le pragmatisme ; tous deux sont avant tout, dit-il, une philosophie de la pensée scientifique. Nous croyons l'avoir reconnu dans notre *Néo-Réalisme américain*, dont M. Riley se déclare du reste en général satisfait ; mais il a tort d'y voir des préoccupations théologiques ; la « glose » qu'il nous attribue p. 46, n'est pas de nous, mais des auteurs dont nous résumons la pensée à la p. 74 de l'ouvrage cité. Si nous avons parlé des conceptions religieuses des pragmatistes et des réalistes, c'est que le sujet l'exigeait. Nous pourrions nous plaindre davantage de la méprise par laquelle, p. 52, M. Riley nous attribue une idée qui est de M. Spaulding et que nous rejetons expressément. Cf. *Néo-Réal.*, pp. 270, 280.

4) Voir l'article de M. Noël, *Le système de M. Alexander, R. N.-S.*, XXIV (1922), pp. 240-248.

5) *Philosophical Studies*, Londres, Kegan Paul, 1922.

6) *The Analysis of Mind*, Londres, Macmillan, 1922.

7) *Proceedings, N. S.*, XXIII. Londres, Williams and Norgate, 1923 ; *Supplementary vol.* III, *Relativity, Logic and Mysticism, ib.*, 1923.

sommaire : nous préférons réserver ce travail pour une étude ultérieure.

D'autres auteurs voudraient échapper plus complètement à l'empirisme étroit. La brochure où M. le Dr M. Engel esquisse en moins de cent pages une philosophie complète, psychologie, cosmologie, théodicée, éthique, ne nous arrêtera pas longtemps [1]. Son principe fondamental est que la pensée est commune à tous les êtres, inconsciente dans les objets inanimés, consciente chez les animaux et l'homme et enfin consciente abstraite chez ce dernier seul ; la réalité ultime est la « Geistmaterie », les deux aspects de la réalité étant inséparables. Inutile de continuer ; ni le principe ni ses applications ne sont l'objet d'une preuve sérieuse. Le pourraient-ils même ? En tout cas le parallélisme panthéistique qui fait le fond de ces réflexions n'est pas fort neuf, et malgré les bonnes intentions de l'auteur, il ne saurait servir, comme il dit, « d'ancre » pour retenir « la nacelle de l'humanité à notre époque qui en a plus besoin que toute autre » (p. 3).

Il faudrait toute une étude, et fort étendue, pour résumer et discuter le grand ouvrage où M. Brunschvicg applique aux sciences de la nature la méthode qu'il a employée dans *Les étapes de la philosophie mathématique* [2]. Par une enquête historique, dont on peut relever les lacunes, de plus de conséquence que l'auteur ne veut l'admettre [3], M. Brunschvicg recherche le sens et la valeur de la notion de cause. Il en voit les transformations successives, les adaptations aux différents ordres de recherche scientifique et à l'état d'esprit des savants. La philosophie générale que l'auteur estime être confirmée par cette enquête, est son idéalisme bien connu, qu'il appelle « humanisme » et qui ne veut cependant pas être identifié au pragmatisme ; ce serait un rationalisme assoupli : l'esprit humain ne prétend ni à connaître les choses qui seraient posées absolument, indépendamment de lui, ni leur imposer des catégories rigides et fixes, mais il fait la réalité scientifique en se forgeant sans cesse son instrument de connaissance. On peut se demander si, malgré des intentions nettement rationalistes, la

1) *Gedanken über das Denken (Bibliothek für Philosophie herausgegeben von Ludwig Stein*, 22. Bd.). In-8°, 73 pp. Berlin, Leonhard Simion, 1922.

2) *L'expérience humaine et la causalité physique (Bibliothèque de philosophie contemporaine)*. In-8°, xvi-625 pp. Paris, Alcan, 1923.

3) Voir le compte rendu du R. P. Roland-Gosselin, *Revue des Sciences philos. et théol.*, XII (1923), pp. 188-192.

distance est logiquement bien considérable entre la théorie de M. Brunschvicg et le pragmatisme, ou si celui-ci avec son relativisme outrancier n'est pas le développement logique de ce rationalisme humaniste.

D'un tout autre aspect est la thèse de M. Louis Lavelle sur la *Dialectique du monde sensible* [1]) ; aucun apparat d'érudition, peu de divisions, pas de comparaison de doctrines ; à peine dans la préface l'auteur consent-il à préciser sa position vis-à-vis de Hamelin et de M. Bergson. Très sûre d'elle-même, sa pensée se déroule d'un effort un peu tendu, mais avec une remarquable virtuosité et une réelle pénétration. Par une « intuition analytique », il veut atteindre au cœur même de l'être dans toute sa richesse et sa complexité, et trouver, non pas simplement le donné brut, mais ce qui fait le donné, « les opérations de l'intelligence », « actes révélés par l'expérience psychologique, qui expriment les rapports nécessaires de la partie et du tout, sans lesquels il n'y aurait pas de donné, et qui sont des éléments intégrants du réel » (p. XXIII). Par là la méthode de M. Lavelle diffère de « la synthèse logique du savant » qui, au lieu d'essayer de « saisir directement l'être lui-même dans sa plénitude et dans la multiplicité réglée de ses formes », « s'efforce de le reconstruire par la relation » (pp. XXIII-XXIV). Aussi, tout en étant plus intellectualiste que la méthode de M. Bergson, elle s'en rapproche plus que de celle de Hamelin. Ce n'est pas non plus du psychologisme, puisqu'on veut faire une dialectique « allant d'une intelligibilité pure et inconditionnée à une intelligibilité finie et divisée » (p. 50) ; on veut suivre « l'articulation des principes mêmes en vertu de ce principe métaphysique qui est supposé, c'est que l'ordre qui existe entre les choses c'est l'ordre même qui existe dans l'intelligence » (p. 217). Nous ne suivrons pas cette déduction qui, de la notion d'être prétend tirer la matière, l'étendue, le mouvement, la durée, la force, le temps, et toutes les qualités sensibles, le monde sensible n'étant que l'aspect que prend le monde pour un être fini ; il y a là, à vrai dire, plus de psychologie et d'esthétique, très fines, d'ailleurs, que de vraie déduction. Mais il faut signaler l'importance que M. Lavelle attache à la notion d'être, base de la déduction, « non seulement parce que toutes les autres la supposent, mais parce qu'elle est un principe d'une fécondité indéfinie ; au lieu d'être, comme on le croit, un genre abstrait et inerte, elle réside dans l'unité parfaite d'un acte

1) *Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg*, fasc. 4. In-8°, XLV-228 pp. Strasbourg, Palais de l'Université, 1921.

qui s'exprime par une distinction sans cesse renouvelée et engendre une diversité réglée » (p. XLIV) ; « la notion de l'être pur est l'objet primitif de la méditation métaphysique » ; « aucune doctrine ne peut éviter la notion de l'être absolu » (p. IX). De tels principes contrastent singulièrement avec l'empirisme sous toutes ses formes. On rencontre aussi ce jugement très exact : « l'erreur fondamentale de l'idéalisme nous paraît avoir été de prendre comme point de départ de la connaissance la notion de moi plutôt que celle d'existence » (p. XVI). Mais cette déclaration n'est pas tout à fait d'accord avec les passages où l'idée d'être est identifiée à l'acte de l'intelligence (par exemple p. XI) ; de plus, tout en prétendant rejeter le panthéisme, l'auteur ne l'évite pas suffisamment en fait (cf. pp. XVII, 31, 32). Le point de départ de ces inconséquences ne serait-il pas que l'on pose que « la notion d'existence est univoque » ? (p. IX). M. Lavelle semble connaître les doctrines scolastiques sur ce point ; il pourrait donc remarquer que les thomistes reprochent précisément à la théorie de l'univocité de conduire à la confusion des êtres ; l'analogie explique que la notion d'être peut être réalisée dans des sujets différents et être objet de l'intelligence sans s'identifier avec elle.

La thèse de M. Lavelle est un vigoureux effort pour échapper à l'empirisme par la seule dialectique. On sait que M. BLONDEL a toujours soutenu que cette méthode est impuissante à atteindre seule le vrai absolu. Après l'avoir dit, en nuançant plus que précédemment ses affirmations dans une publication collective récente sur *le Procès de l'intelligence,* il y revient dans le beau livre qu'il vient de publier sur son maître Ollé-Laprune [1]. Sans doute, l'unité fait un peu défaut à ce recueil de pièces diverses, publié d'abord par *la Nouvelle Journée ;* on y trouve d'abord le texte de l'éloge funèbre prononcé en 1889 à l'Ecole Normale, avec des notes nouvelles ; puis des chapitres biographiques sur le fils et le gendre du philosophe, qui ont, suivant le titre même du livre, achevé par leur vie la doctrine du maître ; enfin un article publié en 1892 par M. Blondel et qui fut approuvé par Ollé-Laprune, ainsi qu'une œuvre très ancienne de celui-ci et une correspondance intéressante avec Caro au sujet de la soutenance de la thèse sur la certitude morale. Ce n'est pas non plus un traité technique d'épistémologie ; il dévie même parfois, au détriment de l'effet pacificateur poursuivi, vers des discussions politiques et sociales qui ne sont pas

1) *Léon Ollé-Laprune, L'achèvement et l'avenir de son œuvre.* In-8°, 308 pp. Paris, Bloud et Gay, 1923.

dépourvues d'âpreté ; mais le centre de l'œuvre d'Ollé-Laprune et de son disciple est pourtant une théorie de la connaissance ; et il faut à ce titre, le signaler ici. Il s'agit d'amener l'unité dans les esprits ; puisque la connaissance n'est pas suspendue en l'air, mais qu'elle est l'œuvre d'un esprit concret, une activité humaine, il faut tenir compte des conditions dans lesquelles elle se produit ; elle doit s'insérer dans le monde réel, intérieur aussi bien qu'extérieur, s'orienter par le dedans vers ce réel total qu'elle n'atteindra pas si elle n'est qu'un jeu de concepts ; cette tendance intérieure profonde n'est pas une simple disposition sentimentale. ou même morale, au sens étroit du mot. On rendra hommage à l'élévation de ces vues, même en faisant des réserves sur les critiques et surtout sur l'imprécision de la notion même de la connaissance conceptuelle, telle que M. Blondel l'entend. M. Maritain ne manque pas de témoigner cette estime respectueuse dans les articles où il étudie l'*Intelligence d'après M. Maurice Blondel* [1]) ; il reproche au professeur d'Aix de méconnaître la valeur propre de cette faculté par sa critique de la connaissance « notionnelle », et par l'attribution de la connaissance « réelle » à une faculté formellement affective ; enfin, la connaissance « par sympathie » concerne l'ordre moral, celui des choses singulières et non celui de la science, et, en faisant de la contemplation surnaturelle le terme nécessaire de toute connaissance véritable, on compromet la distinction de la nature et de la grâce.

*
* *

Les travaux d'inspiration scolastique consacrés aux questions noétiques, soit en général, soit en particulier, sont particulièrement nombreux en ces derniers temps et l'on doit se féliciter de cette activité très opportune.

Les premiers fascicules de la collection inaugurée par le nouvel Institut philosophique de Cologne s'y rapportent. Le directeur de l'Albertus Magnus Akademie, M. W. Switalski, réunit, avec un mémoire sur le but de cette fondation et un discours d'ouverture, des études plus ou moins récentes et inégalement techniques [2]). Les principes énoncés ont été répétés souvent déjà, et ils sont familiers à ceux qui suivent le mouvement néo-scolastique ; il était

1) *Revue de Philos.*, juillet-août et sept.-octobre 1923, pp. 333-364, 484-511.

2) *Probleme der Erkenntnis. Gesammelte Vorträge und Abhandlungen (Veröffentlichungen des katholischen Instituts für Philosophie, Albertus Magnus Akademie zu Köln*, Bd. I, 1-2), 2 vol. in-8°, 135 et 164 pp. Münster i. W., Aschen-

utile de les rappeler, surtout en Allemagne, où la curiosité et la sympathie de certains sont tenues en échec par des préjugés encore puissants. Quant aux réalisations, les études de M. Switalski sont de bon augure. Toutes sont élégantes et claires, en même temps que judicieuses et souvent originales. L'auteur décrit exactement le pragmatisme anglo-américain et la *Philosophie des Als Ob* de Vaihinger, qu'il caractérise comme deux formes du plus pur relativisme empiriste ou du psychologisme. Il leur oppose le caractére absolu, indépendant de tout fait contingent, subjectif ou non, qui est propre à tout jugement, même au plus simple. On sent là et dans tout le livre, l'influence, hautement avouée du reste, de Husserl, l'une des plus considérables dans la pensée allemande actuellement. Qu'il s'agisse des conditions et de la valeur du recours aux autorités scientifiques (*Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Zitats*, I, 84-113), du rôle de l'idée dans la vie de l'esprit (*Die Idee als Gebilde und Gestaltungsprinzip des geistigen Lebens*, II, 114-131), de l'analyse du sujet et de l'objet (*Zur Analyse des Subjektbegriffs*, II, 26-66), ou de la formation et de la valeur des concepts (*Probleme der Begriffsbildung*, II, 7-23), on retrouve cette norme intemporelle, idéale mais non subjective, qui domine la vie du sujet empirique. La biologie ne suffit pas à l'expliquer, il faut recourir à la logique et la métaphysique et même dépasser l'Ecole de Marbourg, qui a bien reconnu que ces lois ne dépendent pas de la nature humaine, mais qui n'affirme pas son indépendance à l'égard de tout esprit fini. Les notions de sujet et d'objet se développent parallèlement, et la seconde n'est nullement une simple modalité de la première. L'observation psychologique reconnaît, surtout dans le souci de la méthode scientifique qui se manifeste dans toutes les démarches intellectuelles, un « sens de la vérité », une tendance innée qui nous porte à la chercher même à travers nos défaillances (*Der Wahrheitssinn*, II, 67-114). L'idée d'un esprit absolu, qui ne devrait rien à un donné pur n'est pas une chimère ; elle se réalise en Dieu, mais notre esprit fini lui-même doit poursuivre cet idéal en saisissant l'enchaînement des principes qui rendent le donné intelligible. On le voit, M. Switalski ne manque pas d'originalité dans son exposé de la théorie objectiviste et réaliste ; il aime à citer saint Augustin, tout en s'inspirant de saint Thomas ; il aurait

dorff, 1923. — Nous ne dirons rien du n° 4 du 1er vol. : *Zur Psychologie der Greuelaussagen*, ne désirant pas raviver des souvenirs irritants ; mais nous ne comprenons pas qu'on réédite cette publication de combat — bien qu'assez modérée — dans le pays où l'on nous invite toujours à oublier ces déchirements.

pu trouver chez ce dernier des confirmations de ces vues et des détails plus explicites ; enfin, s'il se réclame volontiers de M. Husserl, il n'est pas un partisan aveugle de la phénoménologie, et il a bien reconnu, à propos de la connaissance de Dieu, les exagérations de certains disciples et les insuffisances de la méthode même du maître [1]).

Le R. P. Gabriel Picard étudie dans un fascicule entier des *Archives de Philosophie* [2]), *Le problème critique fondamental*, c'est-à-dire, selon sa formule, celui de l'aptitude de l'esprit à connaître quoi que ce soit avec vérité, ou encore, de la confiance de la raison en elle-même. Que le problème se pose réellement, que la confiance instinctive, le simple bon sens ne suffisent pas à le résoudre, c'est ce dont on est assez d'accord parmi les scolastiques modernes, surtout depuis les travaux du Cardinal Mercier, dont le P. Picard reproduit, en somme, l'argumentation ; certaines oppositions marquées par le Révérend Père se rapportent, croyons-nous, plutôt à la méthode de la solution qu'à l'existence même du problème. Pour se faire cette conviction réfléchie que l'on cherche ici, il ne faut partir, ni de la confiance aveugle et absolue, ni du doute sceptique, ou de la négation, mais du doute méthodique : il ne porte pas sur les convictions spontanées, mais précisément sur leur justification philosophique. Les données sont « le fait, considéré au moins comme phénomène, de l'état de certitude spontanée, directe, et quelque peu aussi réfléchie, dans le domaine de connaissance vulgaire... d'un autre côté, l'absence de certitude *philosophique* sur la portée objective de ce phénomène, et, ce qui revient au même, sur la véracité de notre faculté de connaître (p. 24) ». Une troisième donnée, à titre de phénomène toujours, est « la valeur théorique absolue que nous sommes tous portés à attribuer à la certitude de notre aptitude au vrai et de nombre de propositions scientifiques, philosophiques ou morales (p. 25) ». Tout ceci est encore, en substance, ce qu'ont toujours dit les auteurs de « l'Ecole de Louvain », auxquels le Révérend Père reproche pourtant de se contenter d'une simple évidence subjective, alors que le sceptique ne doute pas de l'existence de cette évidence, mais de sa valeur objective ; il semble avoir confondu, dans la *Critériologie générale*, la position et la

1) Le troisième cahier de la collection de l'Institut de Cologne est une étude de M. J. Geyser, *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers*, 1923, dont nous comptons reparler.

2) Vol. I, cahier II, 1923, 94 pp.

solution du problème ; le Cardinal Mercier ne répond-il pas même à l'objection de Balmès : « Le principe d'évidence n'est pas évident » [1]) ? L'évidence qui résout le problème est précisément la présence immédiate de l'objet, telle que le doute fondé n'est plus possible.

C'est d'ailleurs dans une évidence de ce genre que le R. P. Picard croit trouver la solution du problème. Seulement, et c'est ici la caractéristique de son système, il croit qu'aucune évidence abstraite, dialectique, ne peut réaliser les conditions nécessaires d'efficacité. Il faut « une saisie réelle, immédiate et absolue de la véracité de notre esprit dans un acte qui ait en même temps la nature absolue, nécessaire et universelle de l'évidence abstraite spéculative, et l'objectivité immédiate de l'expérience interne, bref, une sorte d'*expérience métaphysique* (p. 26) ». Aussi repousse-t-il à la fois le principe kantien de l'impossibilité de l'intuition intellectuelle et la théorie de l'intuition abstraite de l'être, du R. P. Garrigou-Lagrange. Mais l'âme saisit concrètement les lois de l'être et les principes de toute connaissance dans l'intuition claire, mais confuse qu'elle a d'elle-même ; ces lois y sont rapportées, non au moi comme sujet individuel, mais au moi comme être.

On devine que, malgré les mérites de la discussion du Révérend Père, nous ne pouvons adopter ses conclusions. Si l'évidence consiste vraiment dans la présence de l'objet, elle vaut aussi bien pour les caractères abstraits et les lois de l'être que pour les objets d'observation interne, dans leur ordre propre. La critique de la connaissance consiste à se rendre compte de ce qui est vraiment présent à la conscience et de sa signification propre ; les lois de l'être, en particulier, sont justement données comme absolues, mais sous la forme abstractive qui convient à notre esprit ; du reste, elles sont saisies aussi immédiatement dans le monde objectif que dans l'intuition de l'âme elle-même ; pour que celle-ci dépasse la simple constatation, elle doit être faite sous l'aspect d'être ; ce n'est pas cette notion qui est justifiée par le fait de la conscience concrète, c'est plutôt celle-ci qui lui doit une valeur plus qu'individuelle. Ou plutôt, l'être n'est pas saisi indépendamment de l'obje physique, mais en lui ; il contribue nécessairement à sa connaissance ; la remarque que l'auteur fait à propos de la connaissance de l'âme vaut pour tous les objets. Il reste d'ailleurs que l'évidence

1) Cf. *Critér. génér.*, 5e éd. Louvain, 1906, nº 114, pp. 261-263. Voir aussi les deux premiers livres du traité et les conclusions, nos 151-153. Les travaux de M. Noël tendent depuis plusieurs années à mettre en lumière la valeur de cette présence immédiate de l'objet.

est pour nous relative, par le fait même que notre connaissance est abstractive ; pour expliquer ce caractère imparfait de la connaissance humaine, on pourrait utiliser, dans un autre sens que le R. P. Picard, les travaux brillants du regretté P. Rousselot [1]).

On trouvera, sous forme de critique des théories relativistes contemporaines, une excellente esquisse d'une théorie de la connaissance de ce genre dans les articles pénétrants de M. Gaston Rabeau [2]) ; l'auteur y montre la nécessité de rapporter toute recherche scientifique, tout jugement, à une intuition confuse où l'objet est donné avec ses premières déterminations intellectuelles aussi bien que ses qualités sensibles ; la science doit la développer et toujours y revenir. En somme, quel que soit l'aspect que l'épistémologie envisage dans le fait de la connaissance ou dans l'objet en tant que connu — car nous croyons que plusieurs méthodes ou plusieurs manières d'aborder le problème sont possibles — il faut toujours en revenir à un inventaire de ce qui est présent à la conscience et de la portée que nos connaissances manifestent par elles-mêmes. La réfutation du scepticisme ne consiste pas à acculer l'adversaire à des difficultés verbales ou purement pratiques, mais à lui faire prendre conscience des véritables exigences de sa propre pensée, soit en elle-même, soit incluse dans l'action. A cet égard, l'expression « confiance dans la raison » ne désigne pas très exactement l'objet du problème critique ; elle fait supposer qu'il reste toujours un élément affectif ou aveugle, alors que la présence immédiate de l'objet, supprimant la distance entre le sujet et lui, rend superflu ce sentiment. Et la critique, tout en étant générale en ce qu'elle indique les conditions de la connaissance objective, doit cependant toujours s'appliquer à chaque acte de connaissance en particulier ; au reste, la nature même de cet acte comporte au moins implicitement une part de critique qui en garantit la valeur.

Parmi les publications thomistes sur l'épistémologie, l'ouvrage

1) Dans le vol. I, cahier 1, des *Archives*, pp. 63-80, le R. P. Picard étudie *L'Intelligible infra-spécifique d'après saint Thomas et Suarez*, en rapprochant notablement les deux théories, sans dissimuler toutefois que Suarez accorde plus à l'intelligence dans l'appréhension du singulier comme tel. Ne faudrait-il pas chercher dans Suarez l'origine de la préférence du R. P. Picard pour l'intuition concrète ?

2) *Substance et fonction, d'après M. Ernst Cassirer, Revue des Sciences philos. et théol.*, IX (1920), pp. 34-71 ; *Concept et jugement, ib.*, X (1921), pp. 325-351, 525-547 ; *Fait et intuition, ib.*, XII (1923), pp. 5-46 ; *Le fait et l'essence, ib.*, pp. 457-492.

du R. P. Joseph Maréchal [1]) est sans contredit le plus important par l'ampleur, la richesse des renseignements et par la profondeur et la hardiesse de la pensée. Il n'est encore qu'à moitié achevé ; mais, s'il convient d'attendre la publication des derniers fascicules pour l'apprécier entièrement, il faut dès maintenant le signaler et indiquer son objet et les tendances qui s'y font jour. Le livre du R. P. Maréchal conserve dans sa méthode d'exposition la trace de son origine : c'est un cours professé et étudié avec grand soin; aussi les divisions, les sommaires didactiques, le rappel fréquent des thèses capitales éclairent sans cesse la somme considérable de matériaux et la difficulté d'un sujet traité en ce qu'il a de plus fondamental; hâtons-nous d'ajouter que ces qualités de la présentation n'ont rien d'étroit ni de scolaire. Modestement, le R. P. déclare qu'il ne veut pas faire œuvre d'historien, et c'est vrai si une histoire doit nécessairement embrasser tous les faits qui se rapportent au sujet étudié; il a choisi les systèmes les plus représentatifs, plutôt comme types de solutions possibles que comme faits historiques ; mais si la bibliographie est discrète et la discussion sobre, on s'aperçoit sans peine que l'auteur n'ignore aucune difficulté du sujet, et qu'il appuie son exposé sur une étude directe des plus sérieuses, renforcée par l'examen des ouvrages généraux et des monographies. Le but de ces études historiques est de faire saisir la nature du problème critique et de montrer la valeur définitive de la solution découverte par Aristote, mais approfondie et perfectionnée par saint Thomas d'Aquin, à laquelle le R. P. s'attache avec une conviction aussi vigoureuse que sereine. Le problème se formule ainsi : « La métaphysique, si elle est possible, a nécessairement pour point de départ une affirmation objective absolue : rencontrons-nous, dans nos contenus de conscience, une pareille affirmation, entourée de toutes les garanties de la critique la plus exigeante » (I, p. vii) ? Pour le montrer efficacement, il faut faire éclater la contradiction qui se trouve au cœur de tout système qui nie ou qui justifie imparfaitement cette affirmation ; la genèse de ces systèmes ne peut du reste manquer d'intérêt au point de vue de la critique elle-même, et l'histoire nous la fera connaître.

Le premier fascicule décrit brièvement « la critique ancienne de la connaissance », et va de l'antiquité à la fin du moyen âge ;

1) *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance (Museum Lessianum, section philosophique)*, 3 « cahiers » in-8°, xi-161, x-189, xi-244 pp. Bruges, Beyaert, Paris, Alcan, 1922-1923.

l'auteur se réserve de revenir au système thomiste dans le cinquième et le sixième fascicule tout entiers ; le problème qui a été posé d'abord sous la forme à la fois outrée et simpliste du scepticisme et de l'abstention de l'affirmation, revêt bientôt celle, fondamentale, de l'antinomie de l'un et du multiple, dans l'objet même de la connaissance. Aussi, après avoir montré contre les sceptiques que l'affirmation est strictement inévitable et qu'elle pose d'une certaine façon son objet, s'agit-il de concilier l'antinomie de cet objet. C'est ce que fait, en somme, toute métaphysique, et c'est pourquoi la critique des anciens a été « métaphysique ». Mais cette critique métaphysique doit se compléter par une critique de la connaissance comme telle, qui montre dans la nature même de l'affirmation humaine la raison d'être et la solution de ces antinomies apparentes. Le thomisme, par sa théorie du concept, œuvre de l'intelligence s'exerçant sur le multiple fourni par la sensation, résout harmonieusement toutes les difficultés ; cette doctrine, en effet, suppose toute une vue sur le monde, par l'union de la matière et de la forme dans l'homme et dans les êtres ; par l'analogie, elle explique comment l'esprit peut dépasser la réalité sensible. C'est ce que le R. P. Maréchal appelle, d'un nom un peu inattendu, la théorie synthétique du concept.

Cette solution ne peut se maintenir qu'à condition d'en bien saisir tous les éléments et de n'en altérer ou de n'en omettre aucun ; c'est ce que Scot, et plus encore, Occam, ne firent pas ; méconnaissant l'objet propre de l'intelligence humaine en l'orientant vers l'individuel, ils firent saillir à nouveau l'antinomie entre la sensibilité et l'entendement, et entre l'entendement et la raison, au sens kantien, c'est-à-dire entre l'intelligence s'exerçant sur les choses matérielles et sur les réalités spirituelles. Les conséquences de cette déviation se manifestent à partir de la Renaissance, soit dans la philosophie antinomique du Cardinal de Cuse, soit dans les directions divergentes du rationalisme, avec Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz et Wolff, et de l'empirisme, avec Locke, Berkeley et Hume. Ce conflit est étudié dans le deuxième fascicule ; l'auteur, tout en adoptant des cadres connus et indispensables, les remplit d'une manière originale, passant sur des noms connus, mais d'importance secondaire, étudiant plus qu'on ne le fait d'ordinaire la curieuse synthèse du cardinal de Cuse, et allant au fond des grands systèmes.

Enfin, le troisième fascicule examine la critique de Kant. L'auteur en donne une interprétation très fouillée, qui tend à concilier les aspects souvent difficiles à unir de la pensée kantienne ; il l'entend au sens objectif et logique, et l'éclaire à chaque pas au moyen

d'ingénieux rapprochements avec la théorie thomiste. En effet, le R. P. reconnaît à Kant le mérite d'avoir essayé de résoudre par une théorie synthétique les antinomies auxquelles avait abouti la philosophie moderne. Mais cette synthèse est restée incomplètement déterminée, et Kant ne peut échapper à l'agnosticisme, qui est l'écueil où se brise sa théorie. On voit que l'auteur ne veut pas triompher trop facilement de son principal adversaire ; il faudra attendre la publication des fascicules suivants pour voir exactement comment il le réfute ; jusqu'ici on pressent plutôt qu'on ne voit les grandes lignes de cette réponse.

Quant à la position personnelle de l'auteur, on peut compléter brièvement les indications déja données comme suit. D'abord, il accepte franchement pour point de départ la connaissance comme telle, non pas en s'enfermant « dans le cercle des modifications subjectives » (I, p. VII), quitte à essayer d'en sortir par quelque artifice dialectique ; il s'agit de montrer les exigences internes, objectives de ce fait de la connaissance [1]). Or en nous, elle se fait par synthèse, c'est-à-dire par attribution d'une « forme » à un sujet ; ce mode de connaissance « concrétif » est l'indice de l'imperfection d'une intelligence non intuitive, soumise indirectement au temps, à la quantité ; le concept d'abord, puis le jugement établissent l'unité dans le multiple ; cette unité n'est pas purement formelle : par l'affirmation elle rejoint l'être lui-même ; l'affirmation est l'expression de la finalité propre de l'intelligence, qui la pousse à s'approcher toujours du Vrai absolu ; l'affirmation est donc un substitut inférieur de l'intuition du réel, dont l'imperfection même ne nous permet pas de nous contenter tant qu'elle n'atteint que les objets finis ; leurs limites, leurs déficiences ne peuvent appartenir à l'intelligible comme tel ; ainsi l'agnosticisme est écarté par la valeur attribuée à l'affirmation et par sa tendance vers un objet toujours plus pur. Nous craignons que notre analyse n'ait mal rendu les considérations très nuancées du R. P. Maréchal ; il faudrait insister encore sur le caractère vraiment interne et objectif attribué par l'auteur à cette finalité de l'intelligence, de manière à éviter le volontarisme. Tout l'ouvrage est d'ailleurs d'une grande richesse, et une réflexion attentive est nécessaire pour en dégager tout le contenu ; la terminologie, souvent neuve et visiblement inspirée du souci de moderniser et de rendre intelligible aux lecteurs non

1) Ce qui suit est emprunté principalement à l'article du R. P. Maréchal, *De la forme du jugement d'après saint Thomas, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, XV (1923), pp. 156-184, extrait en partie résumé du 5e cahier.

scolastiques les doctrines traditionnelles, peut avoir chez les autres un effet opposé : on pourrait hésiter à reconnaître les idées anciennes sous leur vêtement inaccoutumé. La publication de la seconde moitié de cet ouvrage fera sans doute disparaître les difficultés d'interprétation, ou du moins permettra de discuter, sans erreur sur la pensée de l'auteur, la position adoptée.

Un bon nombre d'études plus ou moins étendues concernent tel ou tel aspect de la connaissance soit ses conditions générales ou sa notion, soit l'une de ses espèces en particulier. On pourrait rattacher à ce que le P. Maréchal appelle la critique métaphysique les études du R. R. Sertillanges [1]) et du R. P. Garrigou-Lagrange publiées dans les intéressants *Mélanges thomistes* du Saulchoir. Le premier, partant du fait de la connaissance et de la rencontre du sujet et de l'objet dans cet acte, en déduit toutes les conséquences qui s'imposent sur la nature du monde ; « l'idée s'adresse à l'être, l'être est fait pour l'idée ; l'âme relie l'un à l'autre » (p. 182). L'idée, ou la forme, spirituelle, intentionnelle dans la connaissance, est matérialisée dans le monde. L'âme devient intentionnellement le monde en raison de sa supériorité sur lui. L'identité absolue de l'être et de la pensée est réalisée en Dieu. Le thomisme concilie en lui l'idéalisme et le réalisme, en évitant leurs excès qui sont le subjectivisme et le matérialisme. L'imperfection de notre intelligence, impuissante à épuiser l'individuel, nous fait trouver en nous l'acte et la puissance, et par suite, l'activité de l'intellect agent, radicalement opposé à la matière, qui donne son sens à la vie humaine. Grâce à l'intelligence, nous retrouvons dans le monde les idées, reflet de Dieu. Inutile d'ajouter que le P. Sertillanges revêt ces idées de la splendeur accoutumée de sa parole, riche de métaphores suggestives.

Avec sa profondeur habituelle aussi, le P. Garrigou-Lagrange revient sur un sujet qu'il a déjà traité avec maîtrise, *la première donnée de l'intelligence* [2]), ou la notion d'être. Il montre dans l'analogie la solution de l'antinomie du panthéisme ontologique d'une part, de l'empirisme et du panthéisme évolutionniste de l'autre ; la première thèse fait de l'être la forme univoque et même unique de Dieu et du monde, l'autre en atténue la valeur en la faisant purement équivoque. L'analogie montre sa valeur en indiquant la communauté réelle entre les êtres et son inperfection en rappelant que cette forme unique en nous signifiie diversement des choses diffé-

1) *L'être et l'esprit, Mélanges thomistes,* Le Saulchoir, 1923, pp. 175-197.
2) *Ib.*, pp. 199-217.

rentes. Cette doctrine bien comprise mène à l'affirmation de l'existence, identique à son essence, de Dieu. Cette vérité est la plus haute application du principe d'identité; qui comprendrait adéquatement celui-ci, y verrait virtuellement tout.

L'explication de la théorie réaliste, et, par contre-coup, sa preuve, ont donné lieu à des exposés divers et à des discussions dont le résultat reste malheureusement assez confus. Tout réaliste admet que, dans certains cas au moins, nous connaissons des choses réelles, qui existent, et telles qu'elles existent, ou, en termes plus techniques, mais non plus clairs, que les objets présents à notre conscience sont réels, que leur existence et leurs propriétés ne dépendent pas du fait qu'ils sont présents à la conscience. Comment cette présence est-elle possible ? Comment nous rendons-nous compte qu'une chose qui est présente à la conscience en est pourtant distincte, ou plutôt est distincte du moi ? Connaissons-nous le moi et les objets extérieurs par des opérations de même nature ? Dans les sensations en particulier, ce que nous connaissons est-il une partie de l'objet tel qu'il est, ou notre conscience contribue-t-elle à donner à la sensation sa nature propre et dans quelle mesure ?

On se rappelle que M. Noël, dans diverses publications et dernièrement ici même [1]) a soutenu ce qu'il appelle le réalisme immédiat. Cet essai d'explication peut nous servir de point de départ, d'autant plus que certaines publications ultérieures s'y rapportent. M. Noël distingue deux aspects de la question, l'aspect proprement critique et l'aspect métaphysique, étroitement unis, d'ailleurs. La conscience m'atteste la présence d'une objectivité, idéale, s'il s'agit des principes et des concepts abstraits, réelle, existentielle, s'il s'agit des perceptions sensibles et des jugements qui s'y rapportent. Cette présence est immédiate, en ce sens que je ne l'atteins point par une image mentale, un décalque d'où j'inférerais l'existence d'une réalité distincte ; je constate simplement que je connais un objet. La multiplicité de mes moyens de l'atteindre et la complexité de l'objet lui-même font que des aspects divers, parfois même opposés de celui-ci m'apparaissent. La critique consiste à se rendre compte de la nature exacte de ces aspects de l'objet et de leur situation dans la réalité, pour pouvoir éventuellement, soit réduire l'un à l'autre, soit les concilier dans une synthèse supérieure. Cette analyse critique a fait apparaître immédiatement la valeur des principes métaphysiques, tels que celui d'identité ou celui de causalité.

1) *Le réalisme immédiat*, *R. N.-S.*, XXV (1923), pp. 154-173.

Il faudra nécessairement se demander alors comment, par ces principes on peut expliquer l'union de deux réalités substantielles différentes, l'objet et le sujet apparaissant maintenant comme deux êtres distincts. A cette question répond la théorie classique de la *species*. L'union du sujet et de l'objet se fait d'abord dans la sensation, par la causalité, l'action du premier sur le second y produisant une transformation accidentelle qui n'est point objet de connaissance mais dont toute la fonction est de déterminer le sujet à connaître l'être d'où elle émane et avec lequel elle présente une ressemblance toute « formelle », « intentionnelle ». De ce premier contact avec l'objet se tirent ensuite les autres déterminations saisies dans celui-ci.

Dans les *Archives de Philosophie,* le R. P. Aubron a résumé, reproduit en partie les pages où Cajetan explique cette union du sujet et de l'objet, en montrant fort bien que la *species* n'a rien d'une peinture ou d'une image de chambre noire [1]). Par contre, dans le même fascicule, le R. P. de Tonquédec croit que dans les textes de saint Thomas l'assimilation du sujet et de l'objet n'est pas identique à la connaissance comme telle, mais qu'elle en est seulement, et dans certains cas, la préparation nécessaire. Quant à la connaissance même, il semble que le savant auteur la considère comme irréductible à toute autre réalité métaphysique [2]).

Le R. P. Roland-Gosselin accepte au contraire comme un principe fondamental de la théorie thomiste de la connaissance le caractère immanent de cette opération [3]) ; cette immanence, en dehors de la vision de Dieu et de la connaissance de l'esprit par lui-même, exige toujours un intermédiaire, la *species ;* qu'il s'agisse de connaissance sensible [4]) ou intellectuelle, l'intermédiaire est requis, et en ce sens, il n'y a jamais pour nous de connaissance intuitive ; mais cette *species* n'est pas elle-même objet de connaissance, et saint Thomas n'hésite pas à dire qu'elle nous fait connaître l'objet *immédiatement.* Cette propriété d'unir le sujet et l'objet et de faire connaître celui-ci tel qu'il est résulte de la similitude formelle de la *species* avec lui. Cette ressemblance peut présenter divers degrés, et l'étude de cette diversité, telle qu'elle se manifeste dans les actes plus ou moins com-

1) *L. c.*, vol. I, fasc. 1, pp. 25-31.
2) *Ib.*, pp. 56-62.
3) *Sur la théorie thomiste de la vérité, Revue des Sciences philos. et théol.*, X (1921), pp. 222-234.
4) *Ce que saint Thomas pense de la sensation immédiate et de son organe, ib.*, VIII (1914), pp. 104-105.

plexes de connaissance doit servir de base à la critique. La valeur de la connaissance semble appréhendée concrètement par l'intelligence, qui, dans son acte même saisit sur le vif sa nature de faculté représentative.

Dans un chapitre très riche d'idées, des *Mélanges Thomistes* [1]), le R. P. confirme sa théorie par l'étude de l'erreur. C'est un travail précis, basé sur l'examen d'un grand nombre de textes de saint Thomas, le plus complet sans doute sur ce sujet ; on ne peut songer à le résumer ; contentons-nous de dire que l'auteur fait consister l'erreur dans un acte où la finalité de l'esprit est accidentellement en défaut ; cela ne peut arriver que par suite de la complexité de l'objet, d'une part, et de l'autre, d'une réflexion imparfaite de l'esprit ; celle-ci enfin ne peut se rencontrer que dans l'esprit humain, parce qu'il n'est pas esprit pur.

Il y a encore une notable différence entre cette théorie et celle du R. P. Picard que nous signalions plus haut. Celle-ci est au contraire évidemment inspirée de l'étude où le P. Blaise Romeyer [2]) traite de la connaissance de l'âme par elle-même ; travail très érudit, mais passablement embarrassé ; l'auteur voudrait rapprocher le thomisme de l'augustinisme, en montrant que l'âme est l'objet propre de la connaissance humaine, aussi bien que les choses sensibles ; il y a là, nous semble-t-il, des confusions au sujet de la notion de cet objet propre ; l'appréhension immédiate de l'âme n'est pas une connaissance distincte, et la connaissance analogique n'est pas aussi pauvre qu'on le suppose.

Mlle Simonne Leuret a relevé en détail les interprétations inexactes de textes thomistes dans un bon article de la *Revue Thomiste* [3]). Par une curieuse coïncidence, le R. P. Gardeil a traité simultanément le même sujet, avec une grande profondeur, dans les *Mélanges Thomistes* [4]). La perception concrète de l'âme, sans être une connaissance scientifique, n'est pas moins la base de la psychologie, à laquelle elle donne la certitude de l'existence de son sujet. Elle suppose d'abord la connaissance habituelle, permanente de l'âme

1) *L'erreur, l. c.*, pp. 253-274.

2) *Notre science de l'esprit humain d'après saint Thomas d'Aquin, Archives de philos.*, vol. I, cahier I, pp. 32-55.

3) Nouvelle série, VI (1923), pp. 368-386.

4) *La perception expérimentale de l'âme par elle-même, d'après saint Thomas, l. c.*, pp. 210-236. Voir aussi les considérations philosophiques que renferme son article dans la *Revue thomiste, l. c.*, pp. 238-261, sur *L'habitation de Dieu en nous et la structure de l'âme.*

par elle-même ; celle-ci n'a rien d'une connaissance actuelle ; elle consiste dans la présence de l'âme substance spirituelle, donc intelligible, à elle-même, sujet intelligent ; c'est une véritable puissance qui est présupposée à la conscience actuelle ; grâce à elle l'âme se connaît dans cette conscience actuelle comme substance identique à elle-même, source vivante de tous ses actes, au lieu de ne connaître que ceux-ci isolément. Elle explique aussi que l'âme n'ait pas besoin de *species*, d'idée pour connaître elle-même ; mais, parce qu'elle est puissance, elle a besoin d'être actuée, pour se connaître, ce qui se fait par toutes ses activités, inférieures, volontaires ou strictement intellectuelles. Dans ce dernier cas, l'idée de l'objet intervient pour déterminer l'âme. Par la réflexion, l'intelligence revient sur son acte et remonte jusqu'à sa source, l'âme principe de cet acte et actualisée par lui.

Dans le même recueil, le R. P. Blanche étudie l'abstraction, surtout d'après le commentaire de saint Thomas sur *De Trinitate* de Boèce [1]). Il montre la place qu'elle occupe dans la connaissance et sa vraie nature, qui n'est pas d'être un appauvrissement des données premières sensibles. C'est l'opération par laquelle l'esprit retrouve, par ses procédés à lui, la réalité intelligible des objets. Etant une considération partielle d'éléments choisis dans la chose, elle est légitime tant qu'elle a un objet intelligible ; voilà pourquoi, dans la simple appréhension, elle peut s'exercer sans aucun inconvénient ; dans le jugement au contraire, elle doit suivre toujours les divisions de l'objet lui-même.

M. J. Lemaire a étudié la connaissance sensible, plus, nous semble-t-il, au point de vue de la psychologie et de la physiologie que de la critique de la connaissance [2]). Il fait dans ce domaine de très bonnes analyses de la manière dont les objets sont reconnus et précisés. Mais, tout en appréciant cette partie importante de son travail, nous ne croyons pas que les thomistes le suivront en tout. M. Lemaire distingue, dans les qualités sensibles, celles qui, comme l'étendue, le mouvement (il les appelle qualités secondes, par un renversement de la terminologie ordinaire) sont douées d'objectivité entière : la science les suppose, et rien, dans la structure de nos

1) *La théorie de l'abstraction chez saint Thomas d'Aquin*, *l. c.*, pp. 237-251.
2) *Etude sur la connaissance sensible des objets extérieurs*, Liége, 1921 ; *Notes complémentaires sur une théorie de la connaissance sensible*, Bruges, Desclée, 1923.

organes, ne s'oppose à ce que nous les percevions telles qu'elles sont. Les autres (qualités premières dans la terminologie de l'auteur), les qualités thermiques, olfactives, auditives, visuelles, sont dues en grande partie à l'activité des facultés sensibles. Les objets qui les produisent sont doués d'étendue et de qualités qui agissent sur nos organes, sans être formellement les qualités sensibles que nous percevons. Mais leur action oriente d'une façon particulière les activités physico-chimiques de l'organisme, et par suite des facultés sensibles : c'est pourquoi M. Lemaire appelle directrice cette activité qu'il croit irréductible aux anciennes catégories d'immanent et de transitif. La réaction des facultés est la sensation ; celle-ci est objective, puisqu'elle atteint une chose extérieure et qu'elle est déterminée par son action ; mais son objectivité n'est pas « par identité » comme celle des autres sensations, mais « par équivalence ». La rencontre de l'action des objets avec la nôtre, soit dans la sensation, soit dans les activités pratiques, nous fait saisir, par le heurt produit, l'opposition entre le sujet et l'objet et l'indépendance de celui-ci. La conscience de la réalité du sujet et de l'objet est d'ailleurs précisée par le contrôle des différents sens et l'intervention de la cogitative.

Malgré les mérites de l'étude de M. Lemaire, nous ne croyons pas pouvoir admettre ses conclusions épistémologiques. Comment expliquer la distinction de l'objet et du sujet si celle-ci n'apparaît pas immédiatement, quoi qu'il en soit de son imperfection première et du processus psychologique qui nous fait connaître la nature propre de chaque objet [1]? Nous croyons encore moins pouvoir

1) La polémique de M. Lemaire contre le « réalisme immédiat » nous paraît reposer principalement sur des malentendus. Nous ne nous expliquons pas que, dans sa dernière brochure (p. 22), il cite certains passages de notre étude sur la causalité *(Annales de l'Inst. sup. de Phil.*, IV, pp. 225, 237), pour montrer que nous nous séparons de la théorie de M. Noël, et nous ne voyons pas en quoi ils s'opposent à cette théorie. Nous n'avons pas davantage examiné la question de l'objectivité des qualités secondaires, telle qu'elle est traitée par bon nombre de scolastiques modernes, indépendamment des idées particulières de M. Lemaire. Celui-ci semble, au surplus, moins loin qu'il ne paraît à première vue, des thèses de son adversaire, à en juger par les pp. 25 ss. de la brochure citée : reste à se demander si la logique lui permet cette position.

N. D. L. R. — A ce sujet, M. Noël veut bien nous communiquer les remarques suivantes :

« M. Lemaire, dans son *Etude sur la connaissance sensible*, me prête une doctrine qu'il appelle « immédiatisme exagéré ». Il se réfère à une page que j'ai écrite dans la *Revue de philosophie* (janvier 1919), et que j'ai reproduite ici même en mai dernier (pp. 155 et 156). Or, cette page ne contient rien autre chose que la

admettre une action « directrice » qui serait irréductible aux deux types classiques : il nous semble qu'elle se ramène à une action transitive. Enfin, nous ne pouvons aucunement renoncer à la connaissance par species, qui est essentielle à la théorie scolastique. Le R. P. Gredt n'a pas tort en disant que la description de

traduction française de passages connus de saint Thomas et de ses commentateurs les plus autorisés. Je n'avais d'ailleurs pas songé à exposer en vingt-cinq lignes l'ontologie de la connaissance. Il s'agissait, dans le contexte de la *Revue de philosophie*, d'écarter les préjugés idéalistes contraires à la connaissance immédiate de « l'autre ». Je montrais que ces préjugés tiennent à une notion matérielle et spatiale, imaginative et non métaphysique, de la connaissance. A part cela, dans le reste de l'article je me tenais uniquement au point de vue critique ou épistémologique, point de vue que j'estime logiquement antérieur à toute ontologie. Dans les lignes incriminées, mon objet, tout négatif, était uniquement d'exclure une ontologie imaginative.

M. Lemaire a vu, dans ces remarques, une explication de la connaissance. Elle lui a paru neuve. Il en a fait « le système de M. Noël ». D'après ce « système » le sujet « sortirait en quelque sorte de lui-même pour entrer en contact avec les objets qui l'entourent ». A vrai dire je n'avais pas employé le mot « sortir ». D'autres l'ont employé, tel le R. P. Garrigou-Lagrange et saint Thomas lui-même : *extra se procedunt*. J'avais écrit : « vivre de quelque façon hors de l'espace ». J'avais surtout pris soin de remarquer qu'il ne fallait pas concevoir la connaissance « en termes d'espace ». Or, M. Lemaire entend tout ce que j'ai dit au sens spatial le plus littéral. Pour lui « vivre hors de l'espace » signifie : sortir matériellement d'un lieu pour passer matériellement dans un autre.

C'est ainsi qu'il en vient à croire qu'il est nécessaire de me rappeler que « l'âme elle-même ne peut s'échapper du corps tant que l'homme vit ». Je retrouve encore dans ses « Notes complémentaires » une phrase signalant « l'apparition de doctrines incorrectes sur les rapports de l'âme et du corps » (p. 4, note 2), et il tient, contre elles, « à maintenir intacte la doctrine de l'âme humaine *definitive in spatio* ». Or cette dernière formule non plus ne serait pertinente que vis-à-vis de quelqu'un qui attribuerait à l'âme une action ou une présence en quelque espace nouveau, en plus de celui occupé par le corps. Il est clair que « hors de l'espace » serait toujours pris pour : dans un autre espace.

Dans les mêmes « Notes complémentaires » (p. 24), M. Lemaire dénonce l'opposition que je mettrais entre « l'ordre mental et l'ordre réel. Dire que de l'ordre mental on ne peut passer à l'ordre réel, c'est une affirmation dangereuse ». Et il s'émeut du sort que je réserve aux « principes qui fécondent toute science et toute philosophie ». Il paraît cependant que « l'immédiatiste » même « exagéré » ne peut être tenu responsable des difficultés qu'il s'est permis de signaler dans le « système » adverse. J'ai dit qu'après avoir mis un abîme infranchissable entre l'ordre mental et l'ordre réel, on restait, logiquement, dans l'impossibilité de le franchir. J'ai dit d'autre part qu'à mon avis, il n'y avait « pas d'abîme à franchir » et que, par suite, il n'y fallait pas de « pont ». Mais M. Lemaire tient à ce qu'il y ait un abîme, et il veut le franchir, et il me reproche les dangers qu'il imagine parce que j'ai dit que le pont est en carton.

Au surplus, pour ce qui concerne le passage du sensible à l'intelligible, ques-

M. Lemaire s'appuie sur une conception peu exacte de la connaissance [1]).

Il serait intéressant d'exposer la théorie du R. P. Gredt, soutenue aussi par le R. P. Gény [2]). Mais nous ne la connaissons que par un

tion que M. Lemaire mêle à la précédente, je pense, avec tous les thomistes, que l'esprit découvre l'intelligible dans le sensible (Cfr. *Le réalisme immédiat*, p. 173).

A la même page, M. Lemaire m'apprend que « l'être conscient est un être bien réel ». Il paraît, en effet (p. 24 note), qu'à lire M. Noël, « on croirait parfois que le sujet n'a pas de conscience immédiate de sa réalité ». Cela à propos d'une page où, par un procédé d'exposition clairement annoncé *(Le réalisme immédiat*, p. 172), j'imagine « pour schématiser, un sujet purement visuel ». Je ne puis lui supposer plus de vie psychique que je ne lui en ai donné par définition. Quelques lignes plus loin j'ajoutais que la critique s'éveille « si, à côté de la sensation, ou plutôt en elle, on met l'intelligence ».

Ces échantillons suffisent à montrer comment M. Lemaire me comprend.

Il a, paraît-il, trouvé de divers côtés, des appréciations sévères de « l'immédiatisme exagéré ». Je n'ai aucune raison de m'intéresser au sort de ce fantôme. Je constate cependant quelques méprises de M. Lemaire :

1° J'ai relevé moi-même les difficultés que certains critiques élèvent contre le réalisme immédiat en général. M. Lemaire y trouve la preuve de « l'étonnement » produit par mon « système ». Il me fait trop d'honneur : ces critiques ne parlaient pas de moi, sauf M. Zamboni.

2° Le P. Gény a écrit : « Il est assez difficile de dire quels philosophes soutiennent actuellement l'immédiatisme exagéré décrit par M. Lemaire ». M. Lemaire cite cette phrase qui marque discrètement sa méprise (p. 9, note 1). Il y voit un désaveu de mon exposé. On ne saurait mieux se tromper.

3° M. Balthasar (et non Balthazar comme écrit M. Lemaire) n'a fait aucune allusion à mes écrits. Néanmoins M. Lemaire découvre qu'il « se sépare nettement des idées de son collègue ».

Or on a pu lire ici même (novembre 1923, p. 436) comment M. Balthasar accepte les explications du R. P. Garrigou-Lagrange sur l'union du connaissant et du connu dans la connaissance du donné extérieur. Il ne s'agissait pas d'autre chose dans la page où M. Lemaire a trouvé « l'immédiatisme exagéré », et, pour ma part, ces explications (voir n° cité pp. 423 à 428) répondent admirablement à ce que je pense, et à ce que je crois être la vérité thomiste, sur l'ontologie de la connaissance. L. N. ».

1) *Revue thomiste, N.-S.*, V (1922), pp. 349-350.

2) *Gregorianum*, II (1921), pp. 393-403, compte rendu du livre du R. P. Gredt, *Unsere Aussenwelt*. — Dans ce compte rendu, p. 394, le savant professeur range le Card. Mercier parmi les « réalistes critiques » qui admettent que l'esprit ne peut atteindre directement que ses propres modifications, d'où il infère l'existence du monde corporel. Il semble que cette description ne rend pas toute la pensée de l'éminent auteur : en comparant à la *Critériologie* ses autres ouvrages, on doit conclure qu'il soutient plutôt un « réalisme naturel », au sens où le R. P. Gény prend ce mot. Cf. M. De Wulf, *La notion de vérité dans la Critériologie du Cardinal Mercier*, *R. N.-S.*, XXI (1914), pp. 231-236, et L. Noël, *La théorie*

bref article de la *Revue Thomiste* [1]). Disons seulement que l'auteur maintient fermement la connaissance immédiate du monde sensible, mais que son réalisme « naturel » ne veut nullement être un réalisme « naïf ». Il faut distinguer entre l'objet immédiat de la sensation, le corps en tant qu'il agit sur l'organe, et son objet médiat, qui est atteint par le premier, mais qui est bien plus vaste : c'est le corps avec toutes ses autres propriétés. Ainsi résoudrait-on les difficultés psycho-physiologiques et physiques bien connues.

R. Kremer, C. SS. R.

COMPTES RENDUS

Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, herausgegeben von Zitelmann, Wenger und Klein, Band XVI, Heft 1 (Fascicule contenant un ensemble d'études, dues à des spécialistes, sur la *Katholische Rechtsphilosophie*). Berlin, 1922.

Le R. P. V. Cathrein, S. J., traite de « *La crise du droit naturel dans la philosophie du droit au temps présent* ». Les savants qui s'adonnent à la science du droit au xixe siècle, constate-t-il, se placent à peu près exclusivement, en Allemagne, sur le terrain du positivisme juridique. Sous l'influence de l'école de Schelling-Hégel l'idée prévaut que l'Etat est la source suprême du droit, idée qui conduit logiquement à la doctrine de l'absolutisme. Rien d'étonnant qu'en partant de telles prémisses, on soit arrivé à cette conclusion qu'il n'y a pas de philosophie du droit proprement dite. De grands esprits — un Ihering, par exemple — ont noté et déploré cet état de choses. Après que les évolutionnistes, les matérialistes historiques (Karl Marx) eurent mis leur empreinte sur la science juridique, le besoin se fit sentir d'un retour aux conceptions philosophiques (Jos. Kohler — Bierling — Flavius). Des tentatives multiples se font jour en vue de reconstruire un droit naturel ; mais ces tentatives

de la connaissance selon « l'Ecole de Louvain », *Revue thomiste*, XXII (1914), pp. 205-212.

1) *Le dernier fondement de notre certitude du monde sensible*, *R. thom.*, *N. S.*, V (1922), pp. 339-350.

ne sont généralement pas heureuses. Jellinek essaie d'expliquer comment le droit naît d'une situation de fait et cherche dans la psychologie humaine des éléments de comparaison qui puissent éclaircir la genèse du phénomène juridique. Loening de son côté croit trouver le germe du droit dans un sentiment de l'harmonie. K. Gareis fonde le droit sur un instinct juridique, une poussée mystique.

Après un aperçu critique de ces diverses tentatives, l'auteur en vient aux essais marqués d'un caractère kantien : concept juridique *a priori*, purement formel, vide de contenu (V. Stammler) ; relativisme de Radbruch.

Du droit naturel, le R. P. Cathrein passe au droit des gens ; il s'arrête aux noms de Geffcken, Laband, Liszt et montre l'impossibilité où sont les juristes et théoriciens modernes de trouver un fondement solide à la philosophie du droit aussi longtemps qu'ils répudient les traditionnels principes posés par les Grecs, les Romains et les scolastiques, particulièrement saint Thomas d'Aquin : le subjectivisme et le relativisme s'avèrent impuissants. Geffcken, Laband, Liszt ont bien vu qu'un droit des gens ne pouvait s'édifier sur la base de l'absolutisme des Etats ; si chaque Etat peut tout ce qu'il veut, dans la sphère du droit, sur quel principe fondera-t-on l'obligation de respecter un traité ? Il faut à tout prix faire appel à l'idée d'obligation morale de respecter la parole donnée ; ce faire n'est-ce pas déjà rentrer dans le sillage de la doctrine traditionnelle ? Oui, sans doute. A cette doctrine il faut revenir à tout prix, si l'on veut bâtir sur un terrain solide.

Le prof. Dr J. Haring (Graz) consacre quelques pages « *Au droit et à la loi selon la conception catholique* ». Il distingue les différents sens donnés à la dénomination « droit naturel » chez les anciens, les modernes, et les auteurs scolastiques ; il montre chez saint Thomas d'Aquin la connexité entre le concept « loi » et le concept « droit » ; il a soin de faire remarquer que le droit naturel n'est pas un code complet de droit dans la doctrine catholique, mais seulement un substratum indispensable. En terminant, il touche en quelques lignes le problème souvent discuté par les théoriciens actuels de l'interprétation de la loi par le juge et des principes qui président à l'évolution de la jurisprudence.

Le prof. Dr J. Mausbach (Münster) donne une étude comparative sur « *La morale et le droit* ». On sait ce que cette question difficile des rapports entre la morale et le droit a fait couler d'encre ; les

discussions soulevées notamment à ce propos par les idées de Kant sont dans toutes les mémoires. L'auteur s'est arrêté à la conception de Kant et l'a critiquée ; mais il ne s'est pas borné à la doctrine kantienne. Il a cherché à donner une solution personnelle du problème : partant de l'idée de la moralité, passant par le concept de morale sociale, il est descendu à l'idée du droit ; celle-ci lui paraît fondée sur la notion du juste, du dû, du mien et du tien ; les textes de l'Ange de l'Ecole lui servent à illustrer sa pensée, à lui assurer toute sa valeur. Poussant plus à fond, le Dr Mausbach rattache son analyse de l'idée de justice à la personnalité humaine, maîtresse des moyens qui sont adaptés à sa fin, inviolable dans l'usage de ces moyens, personnalité douée de raison et de liberté. Droit, morale, psychologie, métaphysique apparaissent ainsi soudés, la métaphysique soutenant tout l'édifice. Animal social, l'homme est appelé à user des moyens qui le conduiront à sa fin, comme membre de diverses sociétés, parmi lesquelles la famille et la société civile doivent être tenues pour indispensables. En passant, le Dr Mausbach critique ceux qui, perdant de vue la distinction entre le droit privé et le droit public, identifient le droit avec la sauvegarde de l'ordre public, de même que ceux qui prétendent faire coïncider le domaine du droit avec le domaine de la moralité.

Signalons ensuite, avec le regret de ne pouvoir les analyser en détail, plusieurs études qui portent sur des points spéciaux. L'étude du prof. Dr Franz Walter (Munich) touchant la suppression des non-valeurs humaines (euthanasie) met en relief la monstruosité de pareille doctrine au regard de la morale et de la philosophie du droit inspirées par le catholicisme.

Le prof. Dr Edouard Eichmann (Munich) traite des rapports de l'Eglise et de l'Etat en se fondant sur le syllabus et sur les encycliques de Léon XIII.

C'est aussi principalement aux encycliques de Léon XIII, particulièrement à l'encyclique « Rerum Novarum » que le prof. Dr Otto Schilling (Tubingue) demande le commentaire de la doctrine chrétienne de la propriété, non sans avoir d'abord rappelé les enseignements des Pères de l'Eglise.

Enfin le prof. Carl Schmitt (Bonn) à recherché les grands lignes de la philosophie de l'Etat contrerévolutionnaire dans les œuvres du vicomte de Bonald, du comte de Maistre et de Donoso Cortès. — J. de Maistre s'attache surtout au concept de souveraineté dans la société civile et dans la société religieuse. V. de Bonald insiste sur l'importance de la tradition dans la constitution d'un pays, sa vie

politique et sociale. Donoso Cortès met l'accent sur les tendances mauvaises de l'humanité par réaction contre le socialisme et l'anarchisme modernes, entreprend de montrer l'étroite solidarité qui lie le socialisme et le libéralisme et les voue, l'un et l'autre, à un échec fatal, si la société ne veut pas périr. L'auteur discute la conception que Donoso Cortès se fait du gouvernement et de la société, en fait voir la force et les lacunes.

GEORGES LEGRAND.

René WORMS, *La Sociologie. Sa nature, son contenu, ses attaches.* (Bibliothèque sociologique internationale publiée sous la direction de M. René Worms. Série in-8°). — Paris, J. Giard, 1921.

Il y a deux dangers dans lesquels tombent souvent ceux qui écrivent sur les principes des sciences. Les uns, qui ont un tour d'esprit philosophique, se perdent en définitions et tout en nous montrant un cadre, ne nous font rien voir de ce qu'il est appelé à contenir. Les autres, praticiens d'une discipline ou plus souvent d'un de ses départements seulement, nous donnent comme étant la science entière l'aspect qui les intéresse et par rapport auquel ils ont des opinions chères. M. René Worms a pu éviter ces deux écueils, car il est autant philosophe que sociologue et ces deux qualités, à la suite d'une longue carrière intellectuelle, sont arrivées dans son esprit à un remarquable état d'équilibre.

Il commence par revendiquer pour la sociologie la qualité d'une science spéculative. Elle n'est pas, comme trop de personnes se l'imaginent, un art qui s'apprend pour faire de la bonne politique sociale. D'autre part, parmi les disciplines se rapportant aux collectivités humaines, la sociologie n'occupe pas, comme on le pense dans les milieux juridiques, une place subordonnée ou, du moins, parallèle à celle de l'économie politique, le droit, la politique, la morale, l'ethnographie, l'histoire des civilisations. Non, la sociologie ne peut se passer d'aucun de ces genres d'études mais elle les dépasse tous parce qu'elle en est pour ainsi dire la philosophie au point de vue de la vie des collectivités. Elle ne s'intéresse qu'aux phénomènes propres à ces dernières mais elle s'efforce de faire une synthèse de tous ceux-ci dans quelque domaine qu'ils se produisent.

Il manque encore une note à cette définition. M. W. ne l'oublie pas. La sociologie ne s'occupe que des collectivités où règne l'intelligence (p. 31). En effet, « est social, à ses yeux, tout ce qui suppose le concours d'une pluralité d'individus qui pensent, parlent et agissent ensemble ». Il ne peut s'agir d'une simple juxtaposition

ni même d'une combinaison d'instincts. S'il s'agit d'êtres intelligents, alors encore il faut qu'il y ait une organisation des individus (p. 47). L'existence de celle-ci, le fait social par excellence, a été expliquée par des théories toutes plus exclusives les unes que les autres : hypothèse du contrat social, systèmes de Durkheim et de H. Spencer, etc.

Les organicistes ont surtout suivi les traces de ce dernier. Pour eux la société est un fait biologique tendant comme chez l'animal à la nutrition, la sélection, la reproduction, la propagation et l'adaptation de la race.

Ces organicistes vont souvent très loin dans ce genre d'assimilation. M. W. les imite, du reste, volontiers. Les comparaisons d'ordre biologique reviennent sans cesse sous sa plume. On lui a souvent reproché de les avoir poussées parfois au delà de toute mesure. L'exposé qu'il nous offre dans le présent volume, ne mérite toutefois pas de réels reproches sous ce rapport. Il y met même ses lecteurs en garde contre l'usage de métaphores en guise d'explications.

M. W. ne se borne pas à définir le concept de « sociologie ». Il tient à préciser quelles doivent être les méthodes de cette étude et quels sont ses rapports avec les autres sciences. Parmi les remarques excellentes qu'il fait à ce sujet, il faut mentionner son analyse du principe de causalité tel qu'il s'applique à la vie des sociétés. La cause dans ce domaine, en effet, est généralement un phénomène concomitant à ses effets plutôt qu'un fait antérieur : « A un moment et en un lieu donnés, par exemple aujourd'hui en France, coexistent ces trois choses : un réseau complet de voies ferrées, un intense mouvement des idées, un régime démocratique et chacune d'elles est, dans une certaine mesure, la cause des deux autres. Par là, on peut saisir le caractère de réciprocité que présentent les causes et les effets à une même date ».

On pourrait extraire de nombreuses observations à la fois fines et de bon sens de cette seconde partie de l'ouvrage, notamment à propos des rapports entre la sociologie, d'une part, la biologie, la psychologie et la métaphysique, de l'autre. Au sujet de cette dernière, M. W. s'élève énergiquement contre ceux qui la tiennent en discrédit. Non seulement, elle s'attache, dit-il, à l'élucidation des problèmes les plus graves qui se présentent aux réflexions de l'humanité, mais, au point de vue sociologique, elle constitue le *summum* de ce qu'un peuple civilisé peut produire. Elle a, en outre, une action profonde sur la direction de l'évolution de cette population.

Le petit volume de M. W. rendra de réels services, car il est peu

de domaines où règne tant de confusion que dans celui de la sociologie. L'auteur a eu le talent de remuer d'une touche délicate des concepts qui sont l'objet de malentendus nombreux à raison de la forme trop imprécise qu'ils revêtent dans les esprits.

A. Carnoy.

Jacques Maritain, *Eléments de Philosophie.* II. *L'Ordre des concepts.* I. *Petite Logique (Logique formelle).* — Paris, Téqui, 1923. Un vol. in-8° de XII-355 pp. Prix : 15 francs.

Un coup d'œil rapide sur la Logique de M. Maritain, et nous voilà immédiatement en pleine scolastique : le texte et les termes techniques sont français sans doute, mais tout le reste nous reporte bien aux temps déjà lointains où fleurissaient dans les Ecoles l'*Ars logicae* et ses tournois dialectiques...

Si l'on s'arrête à ces considérations superficielles, on louera ou l'on blâmera l'auteur, d'après les préjugés qu'on nourrit pour ou contre la « Scolastique ». Mais, dans l'un comme dans l'autre cas, l'éloge et le blâme auront porté à faux : faute d'une étude un peu approfondie ou d'une lecture même attentive on n'aura pas vu qu'on a affaire ici à une œuvre conçue entièrement dans les cadres traditionnels, mais, en même temps, vraiment originale. Car M. M. ne s'est pas contenté de reproduire à sa façon des théories courantes, empruntées, par exemple, à Jean-de-Saint-Thomas, — qu'il cite avec prédilection, — ou à quelque auteur plus ancien. Philosophe de race, il a repensé pour son compte la logique scolastique avant de la récrire. Il en domine avec aisance les ramifications compliquées, parce qu'il sait remonter jusqu'aux principes et qu'il arrive à extraire des exposés souvent verbeux des dialecticiens médiévaux un mot, une idée jetée en passant, mais qui est l'âme de toute une théorie en apparence aride et sans vie.

C'est en mettant en lumière ces points essentiels que la Logique de M. M. se distingue d'une foule de traités analogues. C'est en s'en tenant fermement, au cours de l'exposé, aux principes une fois établis, qu'il a rendu de la vie, de la souplesse et de la force aux cadres traditionnels, que d'aucuns croyaient définitivement pétrifiés.

La chose apparaît clairement, dès l'abord, dans la division même de la Logique. Nous n'en avons ici que la première partie — la logique formelle ou petite logique (*logica minor*) — qui en appelle une seconde. Quel sera l'objet de celle-ci ? Non pas la théorie ou la critique de la connaissance que, par un abus de langage et au mépris de toute méthode, l'on essaie souvent de rattacher à la logique pro-

prement dite. On sait en effet que l'auteur, s'inspirant d'Aristote (Cf. *Métaph.*, L. IV, chap. 3 et suiv.), fait de cette « Critique » une introduction à la Métaphysique. Reste alors d'opposer à la logique mineure une logique majeure, à l'instar de la scolastique décadente des derniers siècles, et à la logique formelle la logique matérielle, en reprenant une terminologie issue des spéculations kantiennes. Or c'est le mérite de M. M. d'avoir repris ces divisions en leur donnant une valeur rigoureusement philosophique et un sens précis, très éloigné d'ailleurs d'une compromission quelconque avec le kantisme.

Goudin — un classique du thomisme — se contente de classer sous la *Logica minor* les préceptes du raisonnement valide et de renvoyer, sans plus d'explications, à la *Logica major* des *Qaestiones* plus étendues, où il discutera de façon approfondie certains points touchés rapidement dans la première partie. De même, un auteur aussi estimable que le P. Remer, S. J., n'assigne d'autre fondement à la distribution des questions de logique dans la logique mineure ou la logique majeure, que la difficulté relative des problèmes envisagés dans l'une et dans l'autre. Tout cela procède d'une méthode bien peu rationnelle.

S'inspirant de quelques lignes de Jean-de-Saint-Thomas dans l'introduction à la seconde partie de son *Ars Logicae* (*Opera philos.*, Ed. Vivès, I, p. 184), M. M. identifie d'un trait de plume la Petite logique à la logique formelle, entendue comme la théorie des conditions formelles du raisonnement et des lois qui y dominent la disposition des matériaux mis en œuvre ; la Grande logique devient alors la logique matérielle, celle qui étudie les conditions matérielles de la science et résout le raisonnement en les principes dont il dépend à raison de son contenu.

Les conséquences méthodologiques de cette division bien nette sont immenses. D'abord, l'on voit disparaître de la théorie du terme et du concept les exposés traditionnels relatifs aux prédicables et aux catégories : ils sont renvoyés au second traité, bien que, pendant des siècles, chez les anciens et dans la scolastique médiévale jusque bien tard, ils aient servi d'introduction à la logique et même à toute la philosophie.

Pour la même raison, la Petite logique se trouve allégée en bien d'autres endroits : une foule de divisions des concepts, des propositions, des syllogismes sont passées ici sous silence, du moment qu'elles sont basées sur la matière de ces concepts, etc. ; ainsi la théorie des propositions *per se* et des propositions *per acci-*

dens, celle de la « démonstration scientifique » et des raisonnements probables et sophistiques sont réservées.

Tout cela contribue éminemment à faire ressortir mieux l'essence vraie, ce qui fait proprement la « forme » du jugement, du raisonnement. M. M. s'attache d'ailleurs avec un soin minutieux à déterminer à propos de chaque question, quelle est la nature exacte de l'objet envisagé : concept objectif, jugement et proposition, rôle formel du sujet et du prédicat, inférence, raisonnement déductif, syllogisme catégorique et hypothétique. Une fois déterminées avec précision ces diverses notions, il lui est facile, en tenant ce fil conducteur, de se diriger à l'aise dans le fouillis de théories subtiles dont la logique formelle est le lieu d'élection : propositions modales, conversion des propositions, figures et modes du syllogisme, etc.

Les principes fermes auxquels s'appuie l'auteur lui permettent également de résoudre d'une manière souvent remarquable tel problème brûlant soulevé par des logiciens contemporains, aussi bien que des questions importantes controversées depuis des siècles. Signalons la position moyenne et pondérée qu'il prend dans le débat entre « compréhensivistes » et « extensivistes », tout en maintenant que le jugement s'entend tout d'abord au point de vue de la compréhension (pp. 214-215). On a pu lire et apprécier, dans cette revue même (février 1923), la réfutation de la théorie de la quantification du prédicat de Hamilton (n° 83, chap. III, sect. 2, § 3). On lira avec autant d'intérêt la façon dont l'auteur se dégage des objections courantes contre la validité de certains modes du syllogisme, de la subalternation et de la conversion partielle, dont les logisticiens croient avoir démontré l'illégitimité (n° 84, même paragraphe : celui-ci d'ailleurs est à lire en entier, une grosse vingtaine de pages, fortement pensées, sur l'essence du syllogisme).

Après avoir relevé les mérites exceptionnels de la *Petite Logique* de M. M., il y a lieu d'y joindre l'expression de quelques desiderata. On peut regretter que l'auteur ait pris, comme objet de son premier chapitre, le concept, et non, à l'exemple d'Aristote, le *terme*, — terme mental bien entendu. Cela eût épargné aux lecteurs, — lecteurs qui doivent être surtout des débutants, — le paradoxe du « concept singulier » et à l'auteur les explications nécessairement embarrassées, quoique assez acceptables en fin de compte, destinées à justifier l'emploi d'une expression courante mais qui contient, malgré tout, une *contradictio in terminis*. — La théorie de la « suppositio » des termes (oraux) eût sans doute gagné aussi à ce que M. M. y appliquât une fois de plus la pénétration qu'il met à remonter aux principes. Telle qu'il l'a exposée, il n'a pas su faire

oublier entièrement que ce fut à l'origine un article d'importation byzantine dans la scolastique latine. Sans doute, il sait la manier avec sûreté dans son état actuel et résoudre ainsi sans accroc les difficultés de tout genre que la pauvreté et la richesse du langage répandent sur le terrain de la pensée purement logique. Mais on eût aimé voir les sources mêmes de ces difficultés mises au jour et l'énumération des diverses valeurs de suppléance rattachée à une classification raisonnée des diverses manières d'être possibles, considérées en tant qu'elles sont susceptibles de s'appliquer au sujet d'une proposition. Cela eût amené du même coup M. M., à préciser davantage les rapports de la signification et de la *suppositio* des termes et à distinguer mieux les cas où la *suppositio* d'un mot change sans que sa signification varie, de ceux où la valeur de suppléance nouvelle suit simplement l'attribution à un terme d'un sens nouveau ou dérivé, ces derniers cas n'ayant d'importance que dans la pratique, non dans la théorie de la *suppositio*. — Passant à la deuxième opération de l'esprit, on peut se demander si la distinction faite entre le jugement et l'énonciation pensée n'est pas contestable au nom de la psychologie et si, en outre, elle est d'une utilité quelconque en logique. — Comme pour la *suppositio*, on eût aimé voir l'auteur faire une critique plus achevée de la modalité des propositions et appliquer aux développements de la théorie la division en deux, et non en quatre modes fondamentaux, dont il reconnaît le bien fondé. — Enfin, il est à craindre qu'on ne soit unanime à regretter la façon trop sommaire et bien peu satisfaisante, dont il est traité de l'induction (35 pages seulement). Sans doute, toute la doctrine se trouve dominée ici par la matière à laquelle s'applique le procédé inductif et doit donc recevoir son plein développement dans la logique matérielle. Mais dans ces conditions, il eût peut-être été préférable de la passer entièrement sous silence dans la logique mineure, plutôt que d'en esquisser une théorie provisoire et incomplète.

Ces desiderata prennent parfois l'allure de critiques, mais ils n'ont été exprimés ici que pour montrer l'estime que nous inspire le travail de M. M. et combien nous désirons le voir, dans une prochaine édition, amené à la perfection. L'auteur a tout ce qu'il faut pour réaliser cet idéal. Il se montre parfaitement au courant de l'histoire de la discipline philosophique, dont il a résumé de façon magistrale les principes élémentaires. On voit à la lecture qu'il n'a pas négligé de remonter aux origines, à l'*Organon* d'Aristote et à ses commentateurs ; il a étudié soigneusement les contemporains et confronte à l'occasion leurs opinions avec les doctrines tradition-

nelles. D'aucuns trouveront peut-être à ce propos que la façon dont il apprécie et critique la logistique est un peu sommaire et manque de nuance ; mais ici encore il nous faut attendre une étude plus approfondie dans la logique matérielle.

Conscient du but pédagogique de son ouvrage, l'auteur prodigue les exemples et indique de nombreux exercices à faire ; il a inséré dans son volume un court résumé aide-mémoire formant un fascicule indépendant. L'importance relative et la difficulté des divers paragraphes sont marquées par des astérisques et par l'emploi de caractères de différentes grandeurs. On s'est ingénié à mettre en relief les définitions et les termes techniques principaux, mais les artifices typographiques, mis en œuvre à cette fin, ne paraissent pas toujours heureux. Ajoutons, pour finir, qu'un index alphabétique fort étendu rend aisée la consultation du manuel.

A. Mansion.

Raphaël Lévêque, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza*. Strasbourg, Istra, 1923. Un vol. in-8° de viii-156 pp. Prix : 7,50 fr.

Ce travail fut présenté comme mémoire pour le diplôme d'études supérieures de Philosophie devant la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg. Les juges qui eurent à en connaître en demandèrent l'impression dans la collection des *Publications* de la la Faculté (fasc. 17).

« Les conditions imposées n'ont pas permis à M. Lévêque de » donner à son travail tous les développements que ce dernier eût » peut-être comportés sous certains égards », écrit dans la Préface M. le professeur Pradines.

« Sur les transformations de la conception de Spinoza à travers » ses ouvrages, sur les rapports de son épistémologie avec sa méta- » physique générale, M. Lévêque a dû se borner ou se rétrécir au » point de paraître peut-être indigent ou fragmentaire à des juges » sévères. On sait du reste assez que de tous les auteurs Spinoza » est celui qui se plie le plus difficilement aux cadres d'une exposi- » tion doxographique. Ces difficultés et ces restrictions n'ont pas » empêché M. Lévêque de produire un travail qui a paru remar- » quable par la rigueur de la méthode, par la sobriété de la forme, » par le choix, l'abondance et la pénétration des textes et qui sem- » blait susceptible d'apporter les plus utiles éclaircissements sur un » côté de la philosophie de Spinoza plus particulièrement accordé à » nos préoccupations spéculatives contemporaines ».

Ce jugement sera ratifié par les lecteurs qui regretteront pourtant un peu l'imperfection de la documentation bibliographique, où ne sont cités ni V. Delbos, ni Freudenthal, ponr me borner à deux noms universellement connus en spinozisme.

Dans son interprétation de Spinoza M. L. adopte le plan suivant : Reproduire les démarches de la pensée elle-même. C'est le côté épistémologique du problème qui est examiné plutôt que le côté métaphysique où tout est dans tout et où l'on ne peut vraiment rien saisir à part dans ce système panthéiste.

Le premier chapitre est consacré à la méthode réflexive, c'est-à-dire à l'exercice exclusif de l'entendement, à la saisie de l'idée de l'idée. Tirant tout de son propre fond, l'esprit n'est pas un instrument extérieur à l'objet connu. Nous sommes certains du parallélisme entre la pensée et l'être par ce fait que la vérité est un caractère intrinsèque de l'idée et que l'idée ou essence possède une réalité. La purification progressive de l'entendement nous fait dépasser la valeur logique, puisque l'être parfait a une essence dont la richesse est telle que le système de la vérité puisse s'en déduire. L'entendement saisit l'être sans autre secours que sa puissance propre. La réflexion qui s'applique à l'idée de cet Etre, a une valeur ontologique, puisqu'elle reproduit la marche totale de la vérité.

Le chapitre deuxième étudie Dieu et l'homme, leur opposition, leur union, leur identité substantielle. L'Etre s'affirme de toute éternité par la seule puissance de son essence ; l'existence est un acte de la puissance divine, avant d'être conséquence logique de la définition de son essence. Il y a de l'intuition au cœur du spinozisme, l'esprit géométrique est dépassé. L'étendue n'est pas détruite comme attribut, sans doute, mais partout l'on veut fonder l'autonomie d'une pensée absolue, dépassant l'entendement qui n'est qu'un mode, pensée qui est un attribut de la Substance, de l'Etre indéterminé. C'est cette veine du spinozisme qu'exploite abondamment l'idéalisme objectif contemporain.

Le chapitre troisième enfin est consacré à la connaissance du premier, du deuxième et du troisième genre. Sûre d'elle-même, atteignant Dieu, prenant possession de cette Réalité substantielle, la pensée intuitive est Dieu dans son genre, *Deus quadantenus*. Il y a coïncidence entre la connaissance parfaite de la vérité et l'acte divin par lequel elle est créée.

N. Balthasar.

Dominicus-M. Prümmer, O. P., prof. Un. Fribourg (Suisse), ***Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis.*** Tomes I et II. 2e edit. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1923.

Le P. Prümmer n'a pas cru inutile d'ajouter un nouveau manuel de théologie morale à tant d'autres qui existent déjà et sont justement appréciés. Le succès qu'a rencontré sa première édition, montre qu'il ne s'est point trompé. Les deux premiers volumes de l'édition nouvelle qui nous sont parvenus, contiennent l'un la morale générale et les traités des vertus théologales et de la prudence ; l'autre, les traités des vertus de justice, de force et de tempérance.

L'ouvrage du P. Prümmer suit fidèlement l'enseignement de saint Thomas et adopte le plan de la Somme théologique. Bien des qualités recommandent spécialement ce manuel aux étudiants et même aux professeurs de morale. La langue est claire, les notions sont soigneusement précisées, les principes, nettement exposés, retiennent particulièrement l'attention. Cependant les cas pratiques et notamment les problèmes soulevés par les mœurs contemporaines et les conditions actuelles de vie sociale sont présentés en assez grand nombre et clairement élucidés. En tête de son ouvrage l'auteur a placé un « catalogus » des principaux auteurs qui ont étudié la théologie morale, — donnant sur chacun d'eux de brèves indications historiques et bibliographiques, — et une histoire sommaire de la théologie morale. Ce très louable souci d'information historique se retrouve en plus d'un endroit de l'ouvrage. La discussion des systèmes divers est claire, sereine et très loyale. On pourrait regretter que certaines solutions données s'inspirent de principes un peu sévères, qui obligent l'auteur à concéder qu'en pratique on ne peut suivre qu'une opinion plus bénigne.

Les différentes questions sont traitées de manière suffisamment complète sans exiger de fort longs développements grâce au procédé d'exposition qui fait toujours ressortir les principes à appliquer plus que les applications à en faire. La composition typographique indique nettement les divisions et met en relief les passages essentiels.

L'ouvrage manque malheureusement, à moins que le troisième volume ne vienne le compléter sur ce point, d'un index qui en rende la consultation plus aisée.

P. Harmignie.

H.-D. Noble, O. P., *La Conscience morale*. Paris, Lethielleux, s. d. (1923).

L'auteur nous donne en ce volume la première d'une série d'études qui traiteront de la Vie morale d'après saint Thomas d'Aquin. C'est le point de vue psychologique qu'il envisagera particulièrement. Il commence par la conscience, dont il fait le centre de tout son exposé moral. Ceci pourrait paraître un léger manquement à la méthode qu'il annonce : « Je voudrais, en suivant de très près la pensée de saint Thomas, étudier la psychologie de la vie morale ». Le Docteur Angélique n'a pas donné, en effet, pareille importance à la conscience. Le P. Noble lui donne la première place, inspiré sans doute par le désir de répondre aux préoccupations modernes et aussi par le caractère psychologique qu'il veut imprimer à son travail.

En tout cas, la conscience lui sert d'occasion pour expliquer, selon la doctrine de la 1ª 2ªᵉ, le fonctionnement de l'acte humain, l'influence de l'ignorance et de la passion sur le volontaire aussi bien que le jugement de conscience lui-même.

Puis vient un intéressant exposé des perfectionnements naturels et surnaturels de la conscience morale, auquel nous ne ferions qu'un reproche, celui d'être un peu trop sommaire ; la plupart des lecteurs du livre, qui voudrait, pensons-nous, vulgariser la doctrine thomiste, n'en auront qu'une intelligence imparfaite. Il faut être déjà quelque peu initié pour tirer plein profit de ces pages.

La troisième partie traite du péché et de la vertu en général. L'ensemble est un exposé clair, adapté aux dispositions de notre esprit moderne, de la doctrine thomiste qui est fidèlement suivie.

On regrette que l'auteur, puisque, encore une fois, il s'adresse au grand public, peu pénétré, hélas ! des sains principes de philosophie, ait cru pouvoir simplement supposer « résolue la question métaphysique des fondements de la moralité, n'ayant en vue que la description psychologique de la conscience morale ».

En traitant du caractère impératif de la conscience ne faudrait-il pas laisser une place au jugement de licéité, sans caractère obligatoire ?

Le P. Noble nous annonce d'autres volumes où il exposera l'étude détaillée des passions et des vertus théologales et morales dans leurs relations avec la conscience.

Les lecteurs du présent ouvrage seront heureux, nous n'en doutons pas, de suivre l'auteur jusqu'au bout de son intéressant travail.

P. Harmignie.

CHRONIQUE

Nominations. — MM. Ch. Richet, fils, et L. Binet sont nommés agrégés de physiologie à la Faculté de Médecine de Paris.

— M. J. Philippe, directeur adjoint du laboratoire de Psychologie physiologique de la Sorbonne, ayant pris sa retraite, M. J. Meyerson, préparateur, lui succède et M. Marcel François est nommé préparateur.

— M. Wolfgang Köhler est nommé directeur du laboratoire de Psychologie de l'Université de Berlin. Il succède à M. Stumpf retraité.

— M. F. Fransen, docteur en philosophie thomiste et docteur en médecine de l'Université de Louvain, est nommé professeur de psychologie à l'Université de Gand.

Décès. — Au moment de mettre sous presse les dernières feuilles de cette livraison, nous apprenons avec un vif regret la mort du R. P. Robert Marchal, S. J., professeur de philosophie au scolasticat de Jersey, survenue le 5 février 1924. Nos lecteurs auront trouvé ainsi en tête de ce numéro même la dernière œuvre de ce collaborateur dévoué. Il avait publié antérieurement, en 1920, une étude appréciée, intitulée *De l'effet à la cause* (XXII, pp. 194-217). Il a donné d'ailleurs, jusqu'en ces derniers temps, de nombreux articles à diverses revues philosophiques ; on espère pouvoir les réunir en volume. D'autre part, la *Bibliothèque des Archives de Philosophie* (voir ci-après) annonce, depuis quelques mois, parmi les premiers volumes à paraître dans la collection, des *Etudes sur la causalité* par le R. P. Marchal. Il y a sans doute quelque relation entre l'un et l'autre projet.

— M. Vilfredo Parefo, ancien professeur d'économie politique et de sociologie à l'Université de Lausanne, auteur d'un grand traité de sociologie générale, est mort en août 1923, à l'âge de 75 ans.

— On annonce la mort de M. Wilhelm Jerusalem qui avait enseigné à l'Université de Vienne la philosophie depuis 1891, puis la pédagogie à partir de 1903. En 1921 il avait été appelé à Iéna

pour y professer la sociologie. Parmi ses ouvrages les plus connus citons : Lehrbuch der Psychologie (6e éd. 1918) et Einleitung in der Philosophie (8e éd. 1919). Il était né en Bohême en 1854.

— M. Shapland Hugh Swinny, né en 1857, directeur de *The Positivist Review*, collaborateur actif de *The Sociological Review*, est mort le 31 août dernier.

— On a signalé déjà la mort de M. Alexis Bertrand (1850-1923), ancien professeur de Philosophie à la faculté de Lyon. Nous relevons encore parmi ses ouvrages : *L'aperception du corps humain par la conscience* (1880) ; *Science et psychologie* (1887) ; *La psychologie de l'effort* (1889).

— M. Philippe Chaslin, dont nous avons annoncé la mort survenue le 26 juillet 1923, à l'âge de 66 ans, était un des représentants les plus marquants de la psychologie et de la psychiatrie françaises. Il venait d'achever son livre sur *La Psychologie des mathématiques.*

— Le Rév. A. Manjon, professeur d'Université et auteur de divers travaux pédagogiques estimés, est décédé à Madrid, en juillet 1923.

— Sont décédés : le professeur J. P. Langlois, chef des services d'orientation professionnelle en France (juin 1923) ;

M. Pearce Bailey, ancien professeur de Columbia Univ., fondateur de l'Institut neurologique de New-York ;

M. Conso, psychiatre français ;

Le physiologiste anglais A. D. Waller, né à Paris en 1856 et dont les recherches de physiologie nerveuse sont bien connues.

— Le Vicomte John Morley of Blackburn qui est mort à Londres le 23 septembre 1923 dans sa 85e année, étudia, pendant les loisirs que lui laissait la politique, les philosophes français du XVIIIe siècle. On lui doit des études sur J. J. Rousseau et les encyclopédistes.

Prix et Concours. — L'Académie des sciences morales et politiques de Paris a décerné le prix Joest (2000 fr.) à l'ouvrage de feu Paul Bureau : l'*Introduction à la méthode sociologique* (séance du 20 octobre 1923).

Le 28 novembre dernier, le comité du prix Lasserre a attribué ce prix (10.0000 fr.) à M. Victor Giraud : *La Vie héroïque de Blaise Pascal.*

Réunions Scientifiques Internationales. — L'Institut international de Sociologie se propose de rouvrir l'ère de ses Congrès. Les derniers s'étaient tenus en 1900 (Paris), 1903 (Paris), 1906 (Londres), 1909 (Berne), 1912 (Rome). La guerre a empêché celui qui aurait dû se réunir à Vienne en 1915. Depuis lors, il semble

qu'on ait voulu attendre la possibilité d'une réunion pleinement internationale et il est possible que le prochain Congrés international de Sociologie ait lieu en 1924.

— Le 7e Congrès international de Psychologie s'est tenu à Oxford du 26 juillet au 2 août 1923 sous la présidence de M. C. S. Myers. Le Congrès précédent qui avait eu lieu à Genève en 1909, avait réuni 584 adhérents. Le Comité du 7e Congrès avait décidé de procéder par invitations ; c'est pour cette raison que le nombre des membres du Congrès d'Oxford fut notablement moindre : 219. La Belgique était représentée entre autres par MM. A. Michotte, F. Fransen, A. Fauville, O. Decroly.

Parmi les communications particulièrement remarquées, citons :

W. Keatinge (Angl.) : *Does Progress in Educational and Social Science depend on progress in Psychology ?*

Otto Lipmann (All.) : *The Principles of Vocational Guidance.*

Piéron (Fr.) étudia diverses questions relatives à la perception de la durée.

S. Alrutz (Suède) : *The Psychological Importance of Hypnotism.*

J. Drever et E. Jones (Angl.) exposèrent leurs vues personnelles sur la classification des Instincts.

Pierre Janet (Fr.) : *Asthénie et Atonie psychiques.*

K. Abraham (All.) : *Psychoanalytic Views on some Characters of early infantile Thinking.*

W. Köhler et K. Koffka (All.) présentèrent des considérations et précisions sur les tendances de la nouvelle école psychologique allemande ; elles furent suivies d'une discussion à laquelle prit part M. A. Michotte (Louvain).

A l'exposition des nouveaux instruments de psychologie expérimentale, l'appareil de mesure des mouvements et le tachistoscope de M. Michotte suscitèrent le plus vif intérêt.

Universités. — Enseignement philosophique. — Sociétés savantes. — Le 8e Congrès biennial de la *Gesellschaft für experimentelle Psychologie* s'est tenu à l'Institut de Psychologie de l'Université de Leipzig, du 17 au 20 avril 1923, sous la présidence du professeur G. E. Müller. Deux sections travaillèrent simultanément, l'une consacrée aux questions de psychologie générale, l'autre aux diverses spécialités.

— Dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie* on trouvera l'exposé et la discussion d'une communication de M. R. W. Sellars, de l'Université de Michigan, sur *Le cerveau, l'âme et la*

conscience (n° de janvier 1923) et d'une thèse de M. Lévy-Bruhl sur *La mentalité primitive* (n° d'avril 1923).

— La Société de sociologie de Londres a établi son siège à Leplay House, Belgrave Road, 65, Westminster (London, S. W. 1).

— *Institut de Psychologie de l'Université de Paris.* Relevons au programme pour l'année scolaire 1923-1924 les cours suivants :

M. Delacroix : Les formes supérieures de l'activité mentale.

M. Dumas : La psychologie des sécrétions.

M. Janet : L'évolution des conduites sociales.

M. Piéron : Lois du temps des sensations.

M. Rabaud : L'orientation et la reconnaissance des lieux.

M. Fauconnet : Science de l'éducation et sociologie.

M. Wallon : Psychologie appliquée à l'éducation.

M. Simon : Psychologie expérimentale (questions détachées de pratique pédagogique).

— Parmi les cours professés au Collège libre des sciences sociales de Paris (28, rue Serpente), nous relevons un cours d'*anthropologie* par le Dr A. Marie et des leçons sur *Le positivisme* par M. Emile Cora.

— Le professeur Pillsburg, de Michigan University, a fait en 1922-1923 une série de conférences à l'Institut de Psychologie de l'Université de Paris.

— Une Société roumaine de Psychologie vient d'être fondée. Elle a pour but de favoriser les études et recherches dans tous les domaines de la psychologie sans exclure ses applications à l'orientation et à la sélection professionnelles. En font partie entre autres MM. Stefanesco, Minovici, Marinesco, Radulesco-Motru. Secrétariat : Mlle Vlaïcou.

— Nous apprenons qu'au dernier Congrès de l'*Association britannique pour l'avancement des sciences* tenu à Hull, une section de Psychologie fut constituée sous la présidence de M. Myers. De nombreux travaux de psychologie industrielle y furent présentés.

— A Modène a été fondé un *Institut psychotechnique du travail* sous la direction de M. Ugo Pizzoli. L'Institut comprend une école et un laboratoire.

A Milan un enseignement analogue est dirigé par M. Casimiro Donisellì.

— L'Ecole interalliée des hautes études sociales (Paris, 16, rue de la Sorbonne), qui a repris ses cours le 12 novembre 1923, comprend entre autres une Ecole de morale, de philosophie et de pédagogie et une Ecole sociale. Son conseil de direction a décidé de laisser provisoirement la présidence vacante pour honorer la mémoire de M. Alfred Croiset, récemment décédé.

— Au programme de l'Ecole d'Anthropologie de Paris (15, rue de l'Ecole de Médecine) plusieurs cours étudieront cette année des questions importantes touchant la philosophie.

M. P. G. Mahoudeau : *Les précurseurs de Lamarck,* la « Philosophie zoologique » et les progrès du transformisme au XIXe siècle.

M. G. Papillault : *La psycho-analyse, ses méthodes, ses résultats, ses applications en sociologie.*

M. G. Paul-Boncour : *Les anomalies caractérielles et psycho-morales comme facteurs de criminalité.*

— M. Georges Dwelsauwers dirige à Barcelone un laboratoire de psychologie expérimentale fondé par la « Mancommunauté » de Catalogne. Ce laboratoire, établi à l'Université industrielle, a pour but de permettre les recherches psychologiques et en outre de servir aux cours pratiques donnés aux élèves de l'Ecole Normale supérieure.

— L'Association psychologique américaine a fondé aux Etats-Unis une section de *Psychologues consultants,* rattachée d'ailleurs à l'Association proprement dite.

Revues et publications périodiques. — Périodiques nouveaux :

Filosoficka bibliotheka, Prague (République Tchéco-Slovaque) ; paraît irrégulièrement.

Psychology, mensuellement, à New-York.

The Australasian Journal of Psychology and Philosophy (trimestriel). Sydney, Royal society's Rooms, Elisabeth st. Le fascicule : 3 sh.

Nova Revija, philosophique et religieuse, est l'œuvre des RR. PP. Franciscains de Makarska (Yougo-Slavie). Direction : P. Grabic.

— *Bogoslova Smotra*, revue philosophique et théologique, publiée par l'Université de Zagreb (Yougo-Slavie) a repris sa publication trimestrielle (Kaptol, 29, à Zagreb).

— *La Nouvelle Journée*, publiée à Paris sous la direction de M. Paul Archambault, a cessé de paraître à la fin de l'été dernier. Elle est destinée à être remplacée par une publication trimestrielle *Les Cahiers de la Nouvelle Journée*, formant des fascicules de 250 pages environ, consacrés chacun à un sujet unique, avec un supplément de 16 pages de chronique : éditorial, recension des livres, revue des revues, notes sur l'actualité.

— A titre documentaire, signalons que la souscription au volume IV de la revue *Isis* est ouverte. Cette revue internationale trimes-

trielle, consacrée à l'Histoire de la Science et de la Civilisation se donne comme l'organe du Nouvel Humanisme. Elle publie entre autres une bibliographie critique de l'Histoire de la Philosophie. Le volume IV paraîtra en 2 ou 3 fascicules. Chaque volume coûte 50 francs belges. Directeur : George Sarton, D. Sc., associé de l'Institution Carnegie de Washington. Editeur : Weissenbruch, 49, rue du Poinçon, à Bruxelles. Ajoutons que *Isis* sera désormais rédigé en anglais sauf les articles de fond, qui paraîtront indifféremment en français et en anglais.

— *L'Année Psychologique*, 23e année (1922), a paru à la fin de l'an dernier. Nous y trouvons comme mémoires originaux :

I. Henri Piéron, Le mécanisme d'apparition des couleurs subjectives de Fechner-Benham.

II. Marcel Foucault, Les inhibitions externes concomitantes au cours de la fixation des images.

III. Mme Henri Piéron, Contribution expérimentale à l'étude des phénomènes de transfert sensoriel. La vision et la kinesthésie dans la perception des longueurs.

IV. Georges Dwelshauwers, Recherches sur la mémoire des formes.

V. Mme Henri Piéron, Etude psychotechnique de quelques tests d'aptitude.

Les analyses bibliographiques forment la majeure partie du volume. Signalons, au point de vue documentaire, la bibliographie psychologique et psychopathologique allemande de 1914 à 1920.

G. W.

— Collections et publications collectives. — La collection des « Publications de l'Université catholique du Sacré-Cœur » de Milan s'accroît rapidement. Ont paru dans la série des sciences philosophiques (brochures grand in-8°) :

Vol. I., fasc. 1 : Francesco Olgiati, *L'anima di San Tommaso*. Saggio filosofico intorno alla concezione tomista, s. d., 149 pp.

Fasc. 2 : Mariano Cordovani, *Rivelazione e filosofia*, s. d., 127 pp.

Fasc. 3 : Giuseppe Zamboni, *La gnoseologia dell' atto come fondamento della filosofia dell' essere*. Saggio di interpretazione sistematica delle dottrine gnoseologiche di s. Tommaso d'Aquino, s. d. (1922), 159 pp.

Vol. II : *S. Tommaso d'Aquino*. Pubblicazione commemorativa del sesto centenario della canonizzazione, 1923. Volume de plus de 300 pages, déjà signalé dans notre dernière chronique, et contenant des articles variés dus à une vingtaine de collaborateurs.

— Dans la collection *Philosophische Handbibliothek* (Kösel et Pustet, Munich et Kempten) publiée sous la direction de Cl. Baeumker, L. Baur et Max Ettlinger, a paru le vol. VII : Michael Wittmann, *Ethik* (1923), un vol. in-8° de 400 pages.

— Les *Archives de Philosophie* consacrent un fascicule spécial au tricentenaire de la naissance de Pascal (vol. I, cahier III, 1923, 171 pages). Il contient les études suivantes : R. de Sinety, La maladie de Pascal; — B. Romeyer, La théodicée de Pascal; — R. Jolivet, L'anticartésianisme de Pascal ; — J. Souilhé, Les idées de Pascal sur la morale ; — H. Bosmans, Pascal et les premières pages de l'« Histoire de la Roulette » ; — J. de Blic, Notes sur l'*Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello* ; — E. Jovy, Un philosophe, victime de Pascal, Jacques Forton, sieur de Saint-Ange.

La direction des *Archives* annonce en même temps qu'ele la décidé d'annexer à la collection des *Cahiers* une bibliothèque comprenant des travaux de même inspiration, mais dépassant les proportions d'un cahier. Paraîtront prochainement :

Pedro Descoqs, Essai critique sur l'hylémorphisme.

Yves de la Brière, Les principes chrétiens du droit des gens.

Léonce de Grandmaison, Esquisse d'une histoire de la philosophie religieuse indépendante depuis Kant jusqu'à nos jours.

Robert Marchal, Etudes sur la causalité.

Théodore de Régnon (†), Essai sur le réalisme.

Pierre Rousselot (†), L'intellectualisme de saint Thomas. Nouvelle édition, précédée d'une introduction par L. de Grandmaison.

A. M.

— L'Institut d'Etudes Catalanes (Institut d'Estudis Catalans, Palau de la Disputació, Barcelona) publie depuis 1912 des Archives, intitulées *Arxivs de l'Institut de Ciences*, collection de mémoires scientifiques sur des sujets divers (fascicules in-4°, une centaine de pages par an). Dans les fascicules parus depuis 1916 nous relevons les travaux philosophiques suivants : *L'existence des indivisibles dans le continu selon Suarez. — Les espèces de continus d'après Suarez,* par E. Rafael Verhulst. — *L'histoire de la psychologie en France,* par G. Dwelshauwers. Nombreux articles d'un intérêt soutenu, qui seront sans doute réunis en volume. — *Cours de philosophie naturelle.* Leçons 1-3, par le P. Bordoy Torrents ; elles seront analysées plus tard dans cette revue. — *Le mouvement cartésien,* par J. Xiran Palau.

La « *Société catalane de Philosophie* » est érigée au sein de la Section des sciences. Elle a commencé à rédiger un vocabulaire

philosophique catalan et elle prépare pour 1924 un Annuaire où l'on trouvera : *Introduction*, par le Dr Turro ; — *La fonction abstractive de l'entendement humain*, par J. M. Llovera ; — *Le moralisme de Dante*, par L. Carreras ; — *Etude sur la politique d'Aristote*, par le P. Corominas ; — *La philosophie de F. X. Llorens*, par J. Serra i Hunter ; — *Psychologie ancienne et psychologie nouvelle*, par le P. Rupert Ma de Manresa ; — *L'introspection dans la phychologie moderne*, par G. Dwelshauwers ; — *La notion aristotélicienne et cartésienne du mouvement*, par le P. M. Bordoy ; — *Essai sur la pédagogie comme science*, par A. Gali ; — *Question d'esthétique*, par J. M. Capdevila ; — *La philosophie de Gui de Tercena*, par le P. B. Xiberta ; — *Les sources philosophiques de l'Auzias March*, par M. Vilatimo ; — *Le Cardinal Boxadors*, par M. J. Tusquets. Ce maître général de l'ordre dominicain (1702-1780) étudia à Louvain dans sa jeunesse ; il entreprit un mouvement de renaissance thomiste. Pour plus tard, M. Tusquets promet également une étude sur un traité consacré à l'analogie métaphysique par F. J. Oliva, imprimé à Barcelone en 1657.

La bibliothèque de la « Société catalane de philosophie », dirigée par le P. Corominas, publiera un manuscrit inédit : « *L'éthique d'Aristote à Nicomaque* ». Elle prend à sa charge la publication de M. Forster Watson : *Etude sur Louis Vivès en Angleterre*. Des démarches sont faites pour la publication du manuscrit de M. Boutroux, écrit à la demande de la société pour le centenaire de Raymond Lull.

A citer enfin *La nature de l'histoire*, par le P. Dorado Montero.

Les RR. PP. de Salamanque annoncent un ouvrage du P. Urbano : *La preuve de Dieu par le Mouvement*.

N. B.

Répertoires. — Instruments de travail. — Depuis 1922 paraît mensuellement dans *Literarisches Zentralblatt für Deutschland* (Leipzig, Avenarius) un bulletin mentionnant les publications des diverses Universités et Ecoles supérieures d'Allemagne.

— Pour les publications italiennes, on consultera utilement le *Bollettino delle pubblicazioni italiane* (mensuel). Florence, Biblioteca nazionale centrale di Firenze.

— La Suisse nous fournit une documentation analogue grâce au bulletin bibliographique de la Bibliothèque nationale suisse intitulé : *Le Livre en Suisse* qui paraît mensuellement à Berne chez Benteli.

— En juillet dernier, la Bibliothèque de l'Université de Lima a inauguré une publication mensuelle intitulée *Boletin bibliografico*

publicado por la Biblioteca de la Universidad mayor de San Carlos (apartado 168, Lima).

Travaux récents. — Les Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie qui paraissent trimestriellement à Cologne sous la direction du prof. Leopold von Wiese, ont publié (3e année, fasc. 1) un article de M. Sven Helander sur la sociologie en Suède. *La Revue internationale de Sociologie* (sept.-oct. 1923) en publie un résumé sous la signature de M. Achille Ouy. G. W.

— M. G. Santanaya, une des figures les plus marquantes du mouvement néo-réaliste américain, a publié récemment la conférence qu'il a donnée à Oxford, le 24 octobre 1923. Elle est intitulée : *The Unknowable* (Herbert Spencer Lecture. Oxford, Clarendon Press, 1923 ; pp. 29, 2 sh.). On y trouve une appréciation très vivante de l'œuvre de Herbert Spencer aussi bien que des précisions fort intéressantes sur les vues personnelles de M. Santanaya.

— Sous le titre *Pater de Groot. Herdenking en hulde* (Bois-le-Duc, Teulings, 1923 ; un vol. in-8° carré de 248 pp. ; nombreux portraits en phototypie), deux fidèles disciples et collègues du défunt, le R. P. B. H. Molkenboer, professeur à l'Université de Nimègue, et le Dr A. H. M. J. Van Rooy, professeur à l'Université d'Amsterdam, ont composé un volume de souvenirs bien intéressant. Longue notice biographique, oraison funèbre, discours prononcés à la séance académique commémorative du 24 mars 1922, liste bibliographique très complète. Quiconque porte intérêt à l'histoire de la renaissance thomiste au xixe et au xxe siècle et aux études philosophiques en général trouvera ici des détails concrets d'une saveur toute particulière. On s'arrêtera surtout, à ce point de vue, à la seconde partie de la notice biographique, qui s'ouvre à la création par l'épiscopat hollandais d'une chaire de philosophie thomiste à l'Université communale d'Amsterdam et à la nomination du R. P. de Groot à ce poste délicat et difficile, et qui embrasse toute la suite de sa carrière universitaire jusqu'à sa mort en février 1922. Parmi les discours, on relèvera de même celui du R. P. Gielen, S. J., sur le penseur et le fervent de la Beauté que fut le P. de Groot, et celui du Dr C. U. Ariëns Kappers, sur le savant, œuvre d'un admirateur convaincu, mais où se montre en même temps l'incompréhension totale d'un homme de science, victime de l'« imagination physiciste » et incapable de pénétrer la pensée philosophique pure, quand bien même elle se trouve exprimée sous une forme aussi claire et aussi nette que dans les écrits de de Groot.

A. M.

— Dans la collection *Etudes Philosophiques* (Dir. E. Peillaube), vient de paraître : *Le Mariage et le foyer,* étude de morale domestique, par H. de Pully. 1 vol. 220 pp., 5 fr.

— Mgr S. Deploige, président de l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain, *Saint Thomas et la Famille,* conférence prononcée le 21 novembre 1923 à la Semaine thomiste de Rome. Louvain, 1923, 1 broch. 44 pp.

— On lira avec intérêt dans divers numéros du *Psychological Bulletin* les rapports de la Commission formée par l'*Association psychologique américaine* pour définir et limiter les termes psychologiques. Cette commission a été composée de MM. H. C. Warren (président), Mary M. Calkins, Knight Dunlap, H. N. Gardiner et Christian A. Ruckmick.

— *Travaux d'Histoire de la Philosophie.* Ont paru :

Une réimpression de l'ouvrage capital de V. Brochard, *Les Sceptiques grecs.* Paris, Vrin, 1923, in-8°, 438 pp., 32 fr.

Alexandre Birkenmajer, *Henri Bate de Malines.* (Extrait de La Pologne au Congrès International de Bruxelles). Cracovie, Imprimerie de l'Université, 1923, 13 pp. Précisions du plus haut intérêt sur la vie et l'œuvre d'une célébrité scientifique du Moyen Age, à la fois homme de science et philosophe et dont les œuvres sont à des titres divers, d'une importance considérable.

Joseph Vidgrain, *Malebranche.* Fragments philosophiques inédits et correspondance. Caen, Soc. d'impression de Basse-Normandie, 1923, in-8°, III-129 pp.

Pascal, *Les Pensées.* Nouvelle édition annotée par Adolphe Espiard, agrégé de Philosophie. Paris, Bibl. Larousse, 2 tomes, 204 et 224 pp.

Cette édition, très soignée et illustrée, présente les *Pensées* dans un ordre nouveau ; en tête de chaque division de l'ouvrage l'auteur a indiqué sommairement les principales idées qui s'y trouvent exposées. Il faut savoir gré à M. Espiard d'avoir fait précéder l'ouvrage d'une bibliographie de Pascal (œuvres, éditions, études) ainsi que de la *Vie de Pascal* par Mme Périer (Gilberte Pascal).

Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses Contemporains.* 3e éd. revue et augmentée. 1 vol. in-8°, 496 pp., 20 fr. Paris, Alcan (Bibl. de phil. contemp.).

La première partie de l'ouvrage est consacrée à l'exposé de la doctrine spinoziste. La seconde partie est formée d'une série d'études qui n'avaient pas encore été réunies en volume, sur *Descartes, Pascal, Malebranche, Fénelon* et *Leibniz.* Le dernier chapitre recherche la place du Spinozisme dans l'Histoire des idées.

Louis Proal, *La psychologie de Jean-Jacques Rousseau.* 1 vol. in-8° de 464 pp., 20 fr. Paris, Alcan, 1923 (Bibl. de phil. contemp.).

Etude psychologique et pathologique du tempérament, du caractère et de la mentalité du philosophe de Genève. C'est à l'aide des données de la psychiatrie que l'auteur recherche la nature du délire partiel dont il était atteint et explique les contrastes et contradictions dans sa vie et dans ses écrits aussi bien que ses lacunes morales et intellectuelles.

— La librairie Hachette a entrepris de publier la correspondance de J.-J. Rousseau qui paraîtra dans la collection des « Grands Ecrivains ». Ce travail confié d'abord à M. Théophile Dufour, récemment décédé, sera continué par M. Alexis François, professeur à l'Université de Genève. Cet auteur vient de faire paraître un volume : *Matériaux pour la correspondance de J.-J. Rousseau* (Hachette, in-8°, 20 fr.).

— Dans *Philosophisches Jahrbuch* (XXXVI, fasc. 2-3) le Rév. Père Fr. Pelster, S. J., publie une étude sur des Ecrits philosophiques nouveaux d'Albert le Grand. Il croit pouvoir lui attribuer : 1. Le *De Fato,* édité parmi les opuscules de saint Thomas ; 2. *De forma resultante in speculo ;* 3. *De passionibus aëris ;* 4. *De potentiis animae ;* ces trois derniers sont des inédits. Renseignements sur les manuscrits et les raisons de l'attribution.

— Dans le même recueil (XXXVI, fasc. 2-3 et 4) M. H. Klug a commencé une étude assez étendue sur la doctrine de Jean Duns Scot sur l'âme.

— Parmi les travaux récents de Sociologie il faut signaler :

Roberto Micrels, La psychologie nationale française et italienne. Bruxelles, Institut Solvay, in-8°.

Publications of the American Sociological Society. Volume XVII. Chicago, The University of Chicago Press, in-8°.

Raul A. Orgaz, La literatura sociologica francesa en el bienio 1921-1922. Cordoba (R. A.), Cubas, in-8°.

R. de Boyer de Sainte-Suzanne, Essai sur la pensée religieuse d'Auguste Comte. Préface de L. Lévy-Bruhl. Paris, Nourry, in-8°.

R. M. Mac Iver, Community, a sociological study. London, Macmillan, in-8°.

Id., The elements of social science, 2e éd. London, Methuen, in-8°.

Verhandlungen des dritten deutschen Soziologentages. Das Wesen der Revolution. Tübingen, Mohr, in-8°.

Quintiliano Saldana, Modernas concepciones penales en España. Estudio preliminar sobre el pragmatismo par Jaime Masaveu. Madrid, Calpe, in-8°.

A la Bibliothèque sociologique internationale le tome LVI de la série in-8° de cette collection a paru. Il renferme une étude sur *La place de la sociologie dans l'éducation aux Etats-Unis*, par M. Frederick William Roman, professeur de pédagogie comparée à l'Université de New-York.

René Worms, *La sociologie, sa nature, son contenu, ses attaches.* Paris, Marcel Giard, 1921, un vol. in-8°, 5 fr.

G. Wallerand.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

Dr. F. Zigon. — Divus Thomas arbiter controversiae de concursu divino. Goritiae, Typ. Narodna Tiskorna, 1923.

R. Lévêque — Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 17). Strasbourg-Paris, Librairie Istra, 1923.

D.-M. Prümmer, O. Pr. — Manuale theologiae moralis. Tom. II. Edit. 2 et 3. Fribourg en Br., Herder, 1923.

A. Birkenmajer. — Henri Bate de Malines, astronome et philosophe du xiiie siècle (Extrait de La Pologne au Congrès international de Bruxelles). Cracovie, Impr. de l'Université, 1923.

L. Bardonnet. — L'Univers-organisme (Néo-Monisme). T. III. L'homme (L'homme, individu). Psychologie. Paris, Vrin, 1923.

P. Marcelino Arnáiz, O. S. A. — El espíritu matemático de la filosofía moderna. Discurso leido en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas y contetestacion par D. Juan Zaragüeta. Real Monasterio de El Escorial, 1923.

Michaël Wittmann. — Ethik (Philosophische Handbibliothek, Band VII). München-Kempten, Kösel-Pustet, 1923.

Henri Carteron. — La notion de force dans le système d'Aristote. Paris, Vrin, 1924.

Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore (Milano, Vita e Pensiero) :

Serie prima : Scienze filosofiche :

Vol. I, fasc. 1 : F. Olgiati. — L'anima di San Tommaso. Saggio filosofico intorno alla concezione tomista. s. d.

Vol. I, fasc. 2 : M. Cordovani. — Rivelazione e filosofia. s. d.

Vol. I, fasc. 3 : G. Zamboni. — La Gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere. s. d. (1922).

Vol. II : S. Tommaso d'Aquino Pubblicazione commemorativa del sesto centenario della canonizzazione. 1923.

Serie seconda : Scienze giuridiche :

Vol. I. fasc. 2 : Emilio ALBERTARIO. — Animus furandi. Contributo alla dottrina del furto nel diritto bizantino. s. d.

Vol. I, fasc. 3 : Giulio BATTAGLINI. — Introduzione allo studio del diritto penale. s. d. (1923).

Vol. I, fasc. 4 : LUIGI RAGGI. — Il potere discrezionale e la facoltà regolamentare. s. d.

Seria terza : Scienze sociali :

Vol. I, fasc. 1 : Aristide CALDERINI. — La composizione della famiglia secondo le schede di censimento dell'Egitto romano. s. d.

Vol. I, fasc. 2 : Alessandro CORSI. — L'applicazione dei principî evangelici nei rapporti internazionali. s. d.

Sezione filologica :

Vol. I : Giuseppe GHEDINI. — Lettere cristiane dai papiri greci del III e IV secolo. 1923 (Supplemento ad « Aegyptus ». Serie divulgazione. Sez. greco-romana n. 3).

Pierre-Marie LAHORGUE. — Le réalisme de Pascal. Essai de synthèse philosophique, apologét. et mystique. Paris, Beauchesne, 1923.

P. GALTIER, S. J. — De paenitentia tractatus dogmaticus-historicus. Ibid., 1923.

Emilio HUIDOBRO. — Programma analitico razonado de Metafisica par el catedratico de Filosofia. Lima, T. Scheuch, 1923.

Lr. B. H. MOLKENBOER en Dr. A. H. M. J. VAN ROOY. — Pater De Groot. Herdenking en Hulde. 's Hertogenb., Teulings, 1923.

Joaquin CARRERAS Y ARTAU — Doctrinas de Francisco Suárez acerca del Derecho de Gentes y sus relaciones con el Derecho Natural. Gerona, Tip. Carreras, 1921.

ID. — Ensayo sobre el Voluntarismo de J. Duns Scot. Ibid., 1923.

M. GRABMANN. — Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit (Abbreviationes, concordantiae, tabulae) auf Grund handschriftlicher Forschungen dargestellt (Extrait de *Divus Thomas*, III. Serie, 1. Jahrg.). Fribourg en Suisse, St.-Paulus-Druckerei, 1923.

Mgr A. FARGES. — Réponses aux controverses de la presse, 2e série. Paris, chez l'auteur, s. d. (1923).

Léon ROBIN. — La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique (Bibliothèque de Synthèse historique. L'Evolution de l'humanité, dirigée par H. Berr). Paris, La Renaissance du Livre, 1923.

R. P. Fr. F. MARÍN-SOLA, O P. — La evolución homogénea del dogma católico (Biblioteca de Tomistas Españoles, vol. I). Madrid, La Ciencia Tomista; Valencia, Real conv. de Predicadores, 1923.

VI

LES ATTRIBUTS DE DIEU
D'APRÈS MAIMONIDE

L'AME DU SYSTÈME

Aucune théorie des « Noms » divins n'arrêta autant l'attention de Thomas d'Aquin [1]). Rabbi Moyses, comme il l'appelle, est une autorité de tout premier ordre qu'il faut suivre parfois, réfuter souvent, mais toujours étudier avec sagacité, respect.

Et c'est justice. Car avec Maimonide, elle se révèle dans la plénitude de son triomphe cette aspiration profonde à une doctrine de Transcendance totale que l'on voit grandir sans cesse chez les penseurs arabes et juifs du Moyen Age [2]).

Dès les premières lignes du « Guide des Egarés », la préoccupation constante de l'auteur — et qui constitue l'âme de sa doctrine — éclate : « Il y a eu des gens, dit-il, qui croyaient que *célem* dans la langue hébraïque

1) Cf. *I Sent.*, d 2, q. 1, a. 3 ; d. 36, q. 1, a. 1 ; 7 *de Pot.*, aa. 4-7 ; I, q. 13, a. 2, etc. Voyez GUTTMANN, *Das Verhaeltniss des Th. v. Aquino zum Judenthum u. jüd. Literatur*. Goettingen, 1891 (S. 40-58). Ders : *Der Einfluss der maimon. Philos. auf das christl. Abendland* (in Bacher, Brand und Simonsen : Moses ben Maimon. Leipzig, 1908, I, S. 181 ff.). Sur les rapports de la théodicée d'Albert le Grand avec celle de Maimonide. GUTTMANN, *Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judenthum u. zur jüd. Literatur*. Breslau, 1902, S. 88-93.

2) Le présent article est extrait d'une étude comparée des doctrines médiévales des attributs de Dieu.

désignait la figure d'une chose et ses linéaments, et ceci a conduit à la pure corporification (de Dieu) parce qu'il est dit : Faisons l'homme à notre image selon notre ressemblance (Genèse, 1, 26). Ils croyaient donc que Dieu avait la forme d'un homme, c'est-à-dire sa figure et ses linéaments et il en résultait pour eux la corporification pure qu'ils admettaient comme croyance, en pensant que, s'ils s'écartaient de cette croyance, ils nieraient le texte ou même qu'ils nieraient l'existence de Dieu s'il n'était pas un corps ayant un visage et des mains semblables aux leurs en figure et en linéaments ; seulement ils admettaient qu'il était plus grand et plus resplendissant et que sa matière aussi n'était pas sang et chair et c'est là tout ce qu'ils pouvaient concevoir de plus sublime à l'égard de Dieu. Quant à ce qui doit être dit pour écarter la corporéité et pour établir l'unité véritable — qui n'a de réalité que par l'exclusion de la corporéité — tu sauras le démonstration de tout cela dans le présent traité » [1]).

L'originalité du rabbin médiéval consiste précisément en cette pensée dominante. A part cela il n'y a pas grand chose de neuf dans le « Guide ». On retrouve des raisonnements analogues — plus embryonnaires sans doute — chez beaucoup de prédécesseurs, chez Jbn Daoud surtout. Mais ce qui ailleurs est diffus et latent atteint ici son épanouissement parfait. La doctrine de l'absolue simplicité divine, la réaction contre l'anthropomorphisme sous toutes ses formes, ce n'est plus une question entre beaucoup d'autres, réservée pour un chapitre à part : non, c'est devenu quelque chose de central et qui absorbe toute une vie [2]).

Déjà, en son grand ouvrage du début, le *Siradj*, Maimo-

1) Maimonide, *Le Guide des Egarés*, l. I, ch. I, trad. S. Munk. Paris (1856-1866), t. I, pp. 33-34.

2) Cf. Kaufmann, *Gesch. d. Attributenlehre i. d. jüd. Religionsphil. des Mittelalters*. Gotha, 1877, S. 486 ff. Husik, *A History of medieval jewish Phil.* New-York, 1918, p. 240.

nide, formulant son fameux credo, excluait de la foi judaïque quiconque ne professait pas l'incorporéité divine[1]). Il y revint dans la *Mischné Thora,* et enfin, y consacra en entier le premier livre de son Guide.

Cela cesse d'étonner si l'on se rend compte que la doctrine maimonidienne résulte de l'interférence du judaïsme et de l'aristotélisme. Maimonide est le saint Thomas juif : — il eut son Albert le Grand en la personne d'Abraham Jbn Daoud. Ensemble, plus gauchement, mais aussi un siècle plus tôt ils résolurent pour Israël le problème qui absorbera l'activité des deux dominicains : l'assimilation d'Aristote, son accommodation au dogme[2]).

Avec la différence que pour nos rabbins, il ne peut être question d'adaptation mais seulement de prise de conscience, car en leur fond, judaïsme et péripatétisme coïncident. Selon Maimonide en effet, le *Maasé Bereschit* équivaut à la physique du Philosophe, et le *Maasé Mercaba* est la science métaphysique[3]). Cette croyance des juifs alexandrins les

1) Ce credo comprenait treize articles, dont les trois premiers s'ordonnaient ainsi : Dieu existe ; il est unique ; il est incorporel. Cf. L. G. Lévy, *Maimonide.* Paris, 1911, p. 15 (Cf. *Guide*, I, ch. 36, p. 138).

2) Voyez les pages magistrales de Mandonnet *(Siger de Brabant.* Louvain, 1908, t. I, ch. 1-2).

3) *Guide* (Introd., pp. 9-14 ; t. I, ch. 34, p. 127 ; t. II, ch. 2, p. 50, etc.). « Le Talmud parle de profonds mystères contenus dans le premier chapitre de la Genèse, commençant par le mot *bereschit ;* dans le premier chapitre d'Ezéchiel et dans quelques passages d'Isaïe et de Zacharie. Les visions de ces prophètes et notamment celles d'Ezéchiel sont désignées par le nom de *Ma'ase mercabâ,* ou récit du char (céleste) ». Munk, trad. du *Guide*, t. I, p. 9, n. 2. Le Talmud ne se prononce pas sur le contenu de ces mystères, il prescrit l'ésotérisme. Maimonide lui, retrouve dans le « récit de la création », la théorie aristotélicienne des quatre éléments, l'hylémorphisme, etc. (*Guide*, I, ch. 40 ; II, ch. 30 ; III, ch. 22-23). Dans le « chariot » d'Ezéchiel il découvre la théorie des sphères, des intelligences séparées, etc. (*Guide*, III, ch. 1-7). Partout notre philosophe s'attache à appuyer la métaphysique sur la Bible et vice versa. Ainsi la description de la courtisane (Proverb., ch. VII) devient un mythe platonicien, un symbole de la matière première, changeant de « formes », comme la prostituée d'amants (*Guide,* Introd., p. 21 ; III, ch. 8). « La matière première et sa relation avec Dieu » est encore figurée par un ouvrage de l'éclat du saphir que Moïse vit aux pieds de l'Eternel (Exode, ch. 24, v. 10 ; *Guide*, I, ch. 28, p. 97). De même encore, la « sphère supérieure » est désignée dans la Bible par le mot *'arabôth*

influence encore que les philosophies grecques dérivent de la Bible [1]). Entre elles il ne peut surgir, par définition, de conflit. Les œuvres du Stagirite nous livrent la vérité ésotérique, destinée à ceux qu'a mûris un long apprentissage [2]). L'Ecriture, elle, expose ces mêmes doctrines mais tamisées, humanisées. Seules les principales apparaissent au vulgaire, le reste est estompé par la brume des allégories [3]) — énigmes qu'il faut résoudre, et la métaphysique sera précisément l'instrument de cette exégèse. La Bible c'est le donné, Aristote, l'interprète [4]). On peut dès lors : philosopher à l'aise, sans crainte de se sentir, soudain, déchiré par les contradictions internes.

Cependant, une fois donnée pour but à la vie — conformément au Philosophe — la contemplation intellectuelle ; une fois précisé qu'il s'agit de la contemplation de Dieu [5]), il importe souverainement de se faire de Lui une conception très exacte.

Et la difficulté immédiatement nous assaille. Car les

et le psalmiste (Ps. 68, v. 5) appelle Dieu, « celui qui chevauche sur l'araboth », car « le cavalier est supérieur à la monture..., il met en mouvement la bête..., celle-ci est pour lui un instrument dont il dispose à sa volonté, tandis qu'il est indépendant d'elle .. De même Dieu est le moteur de la sphère supérieure par le mouvement de laquelle il meut tout ce qui est mû au dedans d'elle, mais Dieu est séparé d'elle et n'est point une faculté dans elle ». *Guide*, I, ch. 70, pp. 324 sqq.

1) *Guide*, I, ch. 71, p. 332; II, ch. 2 et 29. Cf. ZELLER, *Phil. der Griechen*, III, 2, S. 347. Bacher, Brand, Simonsen, a. a. O. S. 12, a. 1. Cette théorie traditionnaliste, soutenue par Aristobule, Philon, Josèphe, passa chez les Pères (Justin, Clém. Alex., Origène, Augustin) et devint courante au Moyen Age chez les Juifs, les Arabes (cf. le texte d'Averroès cité par Munk, *Guide*, I, p. 333), et les Chrétiens (par exemple : Roger Bacon, Opus Majus (Bridges, I, pp. 41, 46, 53, etc., Opus tertium, Brewer, ch. 8, 23, 24, etc.).

2) Sur la nécessité d'une longue préparation à l'étude de la philosophie, cf. *Guide*, Introd., p. 4, ch. 5 passim, ch. 32-35.

3) *Guide*, I, Introd., pp. 10, 14, 19, etc.; ch. 26, p. 88; ch. 31, p. 108; ch. 33, p. 116; ch. 46, p. 158.

4) Une théorie analogue, d'un sens populaire et d'un sens ésotérique du Koran, se retrouve chez Averroès, cf. MANSER, *Das Verhältniss v. Glauben und Wissen bei Averroes (Jahrbuch f. Phil. und spek. Theol.*, Bd. XXV, S. 20-23). Sur les rapports de M. avec Averroès, cf. MUNK, *Notice sur Joseph ben-Iehouda (Journal Asiatique*, juillet 1842, p. 31).

5) Cf. *Guide*, I, ch. 24, pp. 123-124; III, ch. 28, p. 214; ch. 54, p. 463 sqq.

rapports semblent bien lointains à première vue, entre le πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον aristotélicien — distant et pâle comme ces astres qui voguent vers lui — et Iahvé chargé des floraisons ardentes des rêves orientaux ; le Iahvé des théophanies, qui s'intéresse aux hommes, même, en est jaloux ; qui éprouve toutes nos passions ; qui se promène dans le Jardin, quand se lève la brise du crépuscule, ou bien, se révèle dans l'orage, chevauche sur les nuées, étincelle sous le ruissellement des attributs multiples.

Où donc trouver le point d'insertion de la théodicée dans la théologie ?

Voici que nous allons saisir avec évidence pourquoi toute la philosophie maimonidienne se cristallise autour de l'idée d'Unité divine.

Nous l'avons dit, deux courants conditionnaient cette pensée, qui se rencontraient en ce point précis. Il y avait à concilier en Maimonide et le rationaliste et le pieux israélite : or il sentait l'inexorable logique grecque réclamer de son intelligence précisément ce à quoi son atavisme juif lui faisait aspirer comme à la raison d'être, au privilège de sa race : le monothéisme.

Là, mais là seulement, entre la sécheresse péripatéticienne et l'inquiétude frémissante du sémite, pas même une apparence de contradiction. Le joint existait donc, désormais Moïse et Aristote pouvaient cheminer la main dans la main. Et ce désir d'unitarisme intégral, ce besoin de simplicité dans l'idée de Dieu, iront s'approfondissant sans cesse, se prolongeant vers tous les aboutissements possibles, en un gigantesque effort pour épurer la pensée religieuse.

Si l'on se place en ce point qui domine tout le reste, alors l'œuvre entière de Maimonide s'éclaire : et son principe d'exégèse, et sa méthode et son « agnosticisme ».

Son exégèse d'abord. Car, pour expliquer les anthropomorphismes dont la Bible foisonne, il devait évidemment reprendre les vieux procédés de Philon : l'allégorisme et le

métaphorisme. En cette matière, sa maîtrise est du reste achevée ; tellement que presque tous les chapitres du « Guide » seraient à citer.

Sa méthode également, qui au premier abord étonne : des redites, des digressions, un désordre si absolu chez un aristotélicien...

Le début de l'ouvrage est consacré à la discussion des attributs d'un Dieu dont l'existence ne sera démontrée qu'au deuxième livre, et l'on s'abandonne à des dissertations sans fin sur les homonymies bibliques : tout cela se révélerait beaucoup plus convaincant une fois le système justifié [1].

Mais en vérité, quel but poursuivons-nous ? — Faire étinceler en son éclatante pureté l'idée de « simplicité divine ». Dès lors une lutte violente s'impose — lutte pénible — pour faire abandonner la sphère de l'imagination matérialisatrice [2]) à des esprits enfantins, gênés par leurs concepts étriqués, prisonniers d'un anthropomorphisme plus ou moins grossier, fruit du littéralisme biblique [3]). Beaucoup se perdent dans le brouillard de leurs pensées, d'autres s'en vont errant à la clarté crépusculaire des idées indécises, tantôt sacrifiant leur raison, tantôt abandonnant leur foi [4]), victimes du conflit qu'engendrait en leur âme — encore et toujours — ce néfaste littéralisme,

1) Cf. Kaufmann, a. a. O. S. 365-369 ; Lévy, *op. cit.*, p. 51 ; Husik, *op. cit.*, p. 241.

2) *Guide*, I, ch. 49, p. 176 sq.

3) *Ib.*, ch. 51, pp. 188-189.

4) *Ib.*, Introd., pp. 7-8 : Ce livre « a pour but de donner l'éveil à l'homme religieux chez lequel la vérité de notre loi est établie dans l'âme... qui a étudié les sciences des philosophes... mais qui est embarrassé par le sens littéral de la loi, et par ce qu'il a toujours compris ou qu'on lui a fait comprendre du sens de ces noms homonymes, ou métaphoriques, ou amphibologiques, de sorte qu'il reste dans l'agitation et dans le trouble. Se laissera-t-il guider par la raison, et rejettera-t-il ce qu'il a appris en fait de ces noms ? Il croira alors avoir rejeté les fondements de la loi. Ou bien s'en tiendra-t-il à ce qu'il en a compris sans se laisser entraîner par la raison ? Il aura donc tourné le dos à la raison, croyant néanmoins avoir subi une perte dans sa religion... de sorte qu'il ne cessera

source de toutes les erreurs sur la nature de Dieu [1]). Or, à commencer par heurter de front les conceptions religieuses traditionnelles, on courait risque de se faire mal comprendre, de rebuter le lecteur, et surtout de l'« égarer » autant que jamais. Chez beaucoup, la doctrine libératrice produirait comme un arrachement d'âme : ne leur demandait-on pas d'immoler ces chers vieux rêves qui avaient fait frémir leur jeunesse [2]) ? C'était à tout un travail d'affranchissement intellectuel qu'il fallait tout d'abord convier le lecteur : — faire tomber les langes qui emmaillotaient les pensées timides, en montrant comment la lettre peut être vaincue par l'allégorisme et l'homonymie [3]). Dans le paradis philosophique, Maimonide aspire aux fonctions de porte-clef et de cicerone [4]). « Après ces préliminaires, dit-il en terminant son Introduction, je commence à parler des Noms dont il faut faire ressortir le véritable sens qu'on a en vue dans chaque endroit (de la Bible)... et ce sera là une clef pour entrer dans des lieux dont les portes sont fermées. Et quand ces portes auront été ouvertes et qu'on sera entré en ces lieux, les âmes y trouveront le repos, les yeux se délecteront et les corps se délasseront de leur peine et de leur fatigue » [5]).

d'éprouver des souffrances dans le cœur et un trouble violent ». Cf. *Guide*, p. 16, ch. 1, pp. 33-34. Impossible de poser en termes plus nets le problème de la philosophie médiévale.

1) *Guide*, I, ch. 53, p. 205 : « Celui qui croit à la corporéité n'y a point été amené par une spéculation intellectuelle ; mais en suivant le sens littéral des Ecritures ». Cf. ch. 1, pp. 33 ; ch. 26 passim, etc.

2) Cf. ch. 26, p. 90 ; ch. 31, pp. 108-109. M. affirme en son Introd. (p. 24 sq.) que son système amènera la dépréciation de la monnaie intellectuelle courante : « Ils se détourneront d'un grand nombre de ses chapitres et ils en éprouveront une grande répugnance... parce qu'on reconnaîtra par là la fausseté de la mauvaise monnaie qu'ils ont dans leurs mains et qui est leur trésor et la fortune mise en réserve pour leur détresse ». La prévision s'accomplit. On connaît les orages que souleva l'apparition du Moreh Neboukhim.

3) Cf. *Guide*, I, ch. 26, p. 90 ; ch. 35, p. 132-133.

4) Le *Guide* porte en guise d'épigraphe les paroles d'Isaïe (26, 2) : « Ouvrez les portes, que le peuple juste entre, lui qui garde la foi ».

5) *Guide*, Introd., p. 32.

Le pieux israélite est « guidé » prudemment. L'ouvrage se présente comme un inoffensif traité de sémantique scripturale, un dictionnaire hébreu composé — aubaine inouïe — par un métaphysicien. Nous sommes donc fondés sur la parole inspirée : avançons sans crainte. Aussi, quand la raison réclamera le sacrifice des Attributs, on ne saurait s'y dérober par un recours à la Bible, par un appel à la Foi.

Maimonide conduit lentement son lecteur, se répétant sans cesse pour vaincre les esprits disputeurs, *durae cervicis*, et, tout en cheminant, il glisse quelques insinuations, pierres d'attente pour l'avenir [1]).

La religion et l'exégèse vont se soutenant l'une l'autre, jusqu'au moment où le maître croit son disciple suffisamment préparé. Alors, en ces chapitres dont chacun s'intitule « plus profond que ce qui précède », il dessille définitivement nos yeux, et fait luire devant eux, totalement éblouissante, l'Unité divine ; les derniers voiles tombent qui nous la dérobaient encore. Puis, les grands coups étant portés, il reprend sa route d'exégète pacifique, — comme un torrent, une fois la résistance de la montagne vaincue, une fois les gorges franchies.

Nous devons enfin, à partir de cette idée centrale de l'unicité absolue de Dieu, juger l'« agnosticisme » maimonidien, et départager les opinions opposées qui se sont fait jour à ce sujet.

A en croire certains, le docteur espagnol diffère de Thomas d'Aquin « uniquement quant à la façon de parler » [2]). Plus nombreux sont ceux qui font de notre

1) M. nous en prévient (Introd., pp. 9, 10, 16, 22-23). Exemples d'anticipations : préparation de la *via negationis*, I, ch. 1, p. 34 ; ch. 20, p. 74 ; ch. 34, p. 121 ; ch. 46, p. 162 ; cf. aussi ch. 44, p. 155 ; ch. 49, p. 178 sq. ; ch. 45, p. 156 ch. 46. p. 159 ; ch. 9, p. 54.

2) SERTILLANGES, *Agnosticisme ou Anthropomorphisme*. Paris, 1908, p. 60.

rabbin une sorte de Kant médiéval et lui distribuent en conséquence la louange [1]) ou le blâme [2]).

Selon nous, les formules beaucoup plus que les intentions sont agnostiques chez Maimonide [3]). L'idée que l'on corporifie Dieu, il en est comme hanté [4]). Aussi, tout ce qui semble compatible avec la sauvegarde de la simplicité divine [5]) — attributs affirmatifs-virtuels de relation et d'action, attributs négatifs — il l'accorde ; et les attributs essentiels-formels sont écartés uniquement parce qu'ils paraissent poser dans l'Etre Unique, une pluralité [6]).

L'insistance même avec laquelle notre philosophe revient sur les avantages de la connaissance négative précise à merveille sa pensée : seule la négation fait mesurer aux yeux anthropomorphistes le gouffre infranchissable qui sépare Dieu de l'homme, seule elle évite même l'apparence d'une multiplication de l'essence divine [7]). Son agnosticisme n'est pas comme celui des modernes le résultat du doute, au contraire, c'est un agnosticisme « par excès » ; loin de nier Dieu on veut l'affirmer comme tellement réel qu'il en

1) Kaufmann, *passim*. Grünfeld, *Die Lehre vom Goettl. Willen bei d. jud. Religionsphilosophen des Mittelalters v. Saadja bis Maimûni* (Muenster, 1909) qualifie la solution de M. de « erlösende Lösung ».

2) M. Chossat, en un article obscur et confus au possible (*Dict. Apolog.* d'Alès, art. *Agnosticisme*), montre une âpreté particulière dans sa critique du rabbin médiéval.

3) Il y a chez M. une incontestable gaucherie. Sans cesse sa parole dépasse sa pensée. Point de ces formules admirablement nuancées que l'on rencontre chez Thomas d'Aquin. Veut-il dire que Dieu est incompréhensible, il le déclare inconnaissable ; pour échapper à l'univoque il se rejette dans l'équivoque, quitte à se reprendre ailleurs. Et ainsi du reste.

4) *Guide*, I, ch. 46, pp. 158 sqq.

5) Un texte entre mille : « Il n'y a unité qu'à condition d'admettre une essence une et simple, dans laquelle il n'y ait ni composition ni multiplicité d'idées, mais au contraire, une idée unique qu'on trouve une de quelque côté qu'on l'envisage et à quelque point de vue qu'on la considère, qui en aucune façon ni par aucune cause ne saurait être divisée en deux idées, et dans laquelle il n'existe point de multiplicité, ni hors de l'esprit ni *dans l'esprit* ». *Guide*, I, ch. 51, p 184.

6) Et à son point de vue il a raison. On verra plus loin que pour M. il est de l'essence de l'attribut d'être une réalité *distincte* réellement de l'essence. Les attributs de Dieu *plurifient* l'un : nécessairement.

7) *Guide*, I, ch. 58, p. 238 sq., p. 242.

devient insaisissable : il est trop lumineux pour que notre raison clignotante puisse le fixer ; d'une transcendance trop totale pour que nous prétendions, avec nos raisonnements boiteux, tenter l'escalade du ciel. Ce n'est pas par scepticisme, c'est au contraire pour mieux sauvegarder la réalité de Dieu, pour le mieux dégager de toute gangue créée et le garantir contre toute humanisation que le Très-Haut est posé comme inaccessible [1]).

Gageure, procédé trop radical, soit. Toujours est-il que Thomas d'Aquin acceptera l'esprit de cette doctrine de la Transcendance, mais il la prolongera, et, en la prolongeant il la redressera, il accomplira ce tour de force de retrouver Dieu après avoir semblé barrer toutes les avenues qui nous conduisent à Lui. Et le grand Docteur réussira grâce à sa théorie de l'analogie de proportionnalité, cette vraie « clef pour entrer dans les lieux dont les portes sont fermées ». Ne disposant point d'un instrument aussi précieux, est-il étonnant que Maimonide, en son formidable effort pour adapter le dogme juif à la pensée grecque ait trop sacrifié l'un à l'autre ? [2]). Philosophe trop averti pour tomber dans l'univocité, il devait fatalement pencher vers l'équivocité. Nous le sentons chercher en tâtonnant une théorie de juste milieu, parfois il semble près d'aboutir, puis sa dialectique défaille, et les affirmations dépassent ses intentions : — son « agnosticisme » est un pis aller [3]).

Rappelons au reste, — la remarque est d'une importance

1) On voit l'étroit rapport qui relie cet « agnosticisme » à celui des philosophes et des mystiques néo-platoniciens. La « via negationis » de M. semble pareillement d'inspiration néo-platonicienne.

2) Nulle part dans M. nous n'avons trouvé une allusion à l'analogie de proportionnalité. A peine une mention, en passant, à l'analogie en général, qu'il semble concevoir comme un mélange d'univoque et d'équivoque *(Guide,* Introd., p. 67, ch. 56, p. 226). Le terme arabe que Munk rend par « amphibologique » est traduit par Buxtorf (Bâle, 1629) par « analogia ».

3) Qu'on nous comprenne bien ; nous ne nions pas que M. soit agnostique. C'est bien sous cet angle que Thomas d'Aquin juge cette doctrine. Mais nous ramenons simplement cet agnosticisme à de plus justes proportions : agnosticisme très dogmatique, plus apparent que réel.

souveraine — que pour les Anciens, « homonyme » signifie souvent : non-univoque, et comprend les analogues comme les équivoques [1]). Aussi, lorsque Maimonide affirme une homonymie entre l' « existence » attribuée à Dieu, et l' « existence » de la créature, il veut évidemment nier l'univocité ; mais non pas suggérer une pure rencontre verbale. Autrement comment accumulerait-il avec un véritable luxe les preuves a posteriori de cette « existence » de Dieu ? Tous ses syllogismes superbement alignés et soi-disant apodictiques se réduiraient à une cascade de paralogismes.

Surtout ne séparons pas une doctrine des conditions historiques qui la virent éclore [2]). La ruine de l'anthropomorphisme voilà ce qui importait alors ; l'idée intéressante pour Maimonide et qu'il répète, inlassable, est celle-ci : il n'y a pas, il ne saurait y avoir une univocité quelconque entre Dieu et la créature. Mais alors, à défaut d'univocité, il y a donc équivocité, homonymie? — Oui. Cela suffit, et Maimonide ne va guère plus loin. Il a vu juste mais il n'a pas tout vu. L'affirmation globale le satisfait sans qu'il détermine nettement l'espèce d'équivoque à laquelle il faut s'arrêter. Nous l'accordons sans peine, Maimonide ne semble pas dépasser l'analogie d'attribution [3]), mais encore une fois son intérêt est ailleurs. C'est un négatif, un réactionnaire [4]). Voilà pourquoi, ainsi que nous le disions

1) Cf. Ramirez, *De analogia sec. doctrinam Aristotelico-thomisticam (La Ciencia Tomista.* Madrid, jul. 1921-jan. 1922, tirage à part, pp. 17-18).

2) Lévy, *op. cit.*, p. 140 sq.

3) M. admet en fait d'attributs positifs, ceux de relation (de la créature à Dieu) et ceux d'action (Dieu est bon en tant que *cause* de la bonté, etc.), donc pure analogie extrinsèque de causalité.

4) M. nous révèle, du reste, par éclairs sa pensée profonde, par exemple quand on nous dit que « Dieu est pensée éternellement en acte *(Guide*, I, p. 310), on a évidemment la prétention de nous ouvrir une vue sur son essence » (Lévy, *l. c.*). Il y a chez M. une alternance constante d'affirmations d'un agnosticisme absolu (cf. la 3e section de ce travail) et de thèses d'un dogmatisme très ferme (cf. la 4e section) : d'où les diverses interprétations provenant d'une étude fragmentaire et unilatérale de M. Ce balancement n'est ni contradictoire ni inconscient ; M. veut faire sentir les limites de la pensée tout en lui gardant une très réelle valeur.

tout à l'heure, Thomas d'Aquin a pu accepter la théorie Maimonidienne, comme point de départ, — quitte à la corriger après [1]). Mais il a creusé plus profond, il a classé les homonymes, divisé les équivoques, et fait son choix, — qui s'impose.

La tendance générale du système étant marquée il devient fort simple d'exposer la doctrine qui nous occupe. Nous la ramènerons, pour ce faire, à trois chefs : — élimination de la corporéité ; critique des attributs essentiels ; connaissance négative.

Négation de la Corporéité

Certes, il ne suffit point « d'exprimer par sa parole que (Dieu) est un, mais dans sa pensée, le croire multiple. Cela ressemblerait à ce que disent les chrétiens : Dieu est un, cependant il est trois, et les trois sont un » [2]). Non, notre croyance doit correspondre à nos paroles, car « la croyance n'est pas quelque chose que l'on prononce mais quelque chose que l'on conçoit dans l'âme en croyant que la chose est telle qu'on la conçoit » [3]). Soyons donc de ceux qui « conçoivent l'unité de Dieu, et ne se contentent pas de la professer de bouche », soyons unitaristes jusqu'au bout [4]).

1) Cf. *I Sent.*, d. 36, q. 1, a. 1 : « ... istud quamvis sit verum tamen oportet aliquid *plus* dicere, etc. ».

2) *Guide*, I, ch. 50, p. 181. Ce reproche de détruire l'unité divine était fait couramment par les Arabes et les Juifs aux Chrétiens. Mahomet les accusait de « donner des associés à Dieu » (Koran, Sourate II, 20 et passim) et de tomber dans le polythéisme (Koran, IV, 169; V, 76 sqq., 116; IX, 31; CXII, etc.). Pour Mahomet la Trinité se compose de Dieu, de Jésus et de Marie (V, 116). Pour les philosophes, les personnes de la Trinité, c'étaient des attributs hypostasiés (v. g. l'existence, la vie et la science), ce qui évidemment morcelait Dieu et aboutissait au polythéisme. Cf. Scharastani *(Gesch. d. relig. und phil. Sekten bei den Arabern;* Uebers. v. Haarbrucker. Halle, 1850-51, Bd. I, S. 260). Frankl, *Ein mu'tazilitischer Kalâm aus dem 10. Jahrh.* Wien, 1872, S. 28 ; Kaufmann, a. a. O. S. 38-52 ; S. 371, a. 13 ; Munk, I, p. 181, n. 1 ; Pococke, *Specimen Historiae Arabum.* Oxonii, 1806, p. 216.

3) *Guide, l. c.*, p. 179.

4) *Ibid.*, p. 181.

Par manière d'humble début, tâchons tout d'abord de nous bien persuader que Dieu n'a point de corps. Humble début, en effet, mais combien nécessaire pour échapper à la tyrannie des images !

Nos spéculations ultérieures sur les attributs, sont destinées, — choses difficiles et abstruses — à un petit nombre d'initiés, mais la doctrine de l'incorporéité, voilà la base de tout, le « troisième article de la foi » absolument indispensable même aux femmes et aux enfants [1]). N'apparaît-il pas avec évidence, qu'à penser autrement on divise Dieu, on le morcelle — la matière étant le principe de la multiplicité [2]) — et l'on tombe dans le polythéisme, plus bas encore ? [3]). Les textes de l'Écriture ne nous doivent pas faire hésiter ici, car l'« Écriture s'est exprimée selon le langage des hommes » [4]). Or pour les hommes, l'existant, c'est ce qui a un corps, ce que l'on peut toucher, c'est ce qui bouge, ce qui sent et se passionne, — le raisonnable c'est ce qui parle, sait et voit [5]). Vraiment l'on croirait « attribuer à Dieu une imperfection, en s'imaginant que telle perfection humaine peut lui manquer » [6]). Beaucoup ne lui prêtent-ils pas leur sentimentalité, ou plutôt, leur sensiblerie pleurarde et énervée, incapable de faire souffrir, encore moins de punir ? N'entend-on pas dire à chaque instant « si moi, le pouvant, je n'enverrais pas mes ennemis en enfer, comment Dieu y plongerait-il les siens ? ». Tellement on oublie que *chacun* des termes du problème doit

1) *Guide*, I, ch. 35, p. 130 sq.

2) *Ibid.*, p. 132. Dans les « Treize articles de foi », M. s'exprime ainsi sur l'unité divine : « Celui qui est la cause de toutes choses est un, non pas comme l'un du genre, ni comme l'un de l'espèce, ni comme l'individu composé, qui se divise en plusieurs unités, ni même comme le corps simple, un en nombre, mais qui est susceptible d'être divisé et partagé à l'infini ; mais Dieu est d'une unité à laquelle nulle unité ne ressemble d'aucune manière ». Cité par Munk, p. 245.

3) *Guide*, I, ch. 36, pp. 137-138.

4) *Ib.*, ch. 26, p. 88 ; ch. 33, p. 116, etc.

5) Ch. 46, pp. 158 sqq.

6) Ch. 26, p. 89.

être renversé, tellement on éprouve le besoin d'imposer prétentieusement à Dieu les conditions de notre humanité déficiente.

C'est pourquoi l'Ecriture, — telle une aïeule très douce qui bégaie avec ses petits-enfants, et, avec eux épelle les premières lettres, — a décoré le Très-Haut de la longue série de nos pseudo-perfections, et pour que nos yeux ne soient point éblouis, elle a tissé autour du Tout-Puissant le voile multicolore des attributs. Et comme l'aïeule encore raconte des histoires de fées, Moïse et les prophètes complaisamment étalent devant nous les gestes d'un fabuleux potentat oriental, doué d'un corps, sans doute, mais « plus grand et plus resplendissant que le nôtre, dont la matière n'est pas sang et chair » [1]). Il descend, monte, marche ; s'arrête ; se tient debout, s'assied, passe et revient [2]). A toute évidence, Il voit et entend [3]); autrement, comment nous connaîtrait-il? Tantôt Il se penche bienfaisant [4]) ; parfois aussi il est jaloux et s'emporte contre nous [5]).

Cependant — toujours comme dans les contes de fées — on se gardait bien de poser en lui « tout ce qui est conçu par le vulgaire comme étant une imperfection ou un manque... ni manger, ni boire, ou dormir ; ni maladie ou injustice » [6]).

Pur enfantillage n'est-il pas vrai ? Car « il n'y a pas de différence entre attribuer à Dieu le manger et le boire, et lui attribuer le mouvement » [7]).

Dégageons-nous donc une fois pour toutes, de l'*anthropomorphisme matérialiste*, et mesurons immédiatement les conséquences de cet abandon.

1) *Guide*, I, ch. 1, p. 33.
2) *Ib.*, ch. 26, p. 90.
3) Ch. 46, p. 159.
4) Ch. 54, p. 219.
5) Ch. 36, p. 137.
6) Ch. 26, p. 88. Cf. ch. 47, pp. 168 sqq.
7) *Loc. cit.*

D'abord, et cela va de soi, Dieu, étant spirituel, ne saurait posséder des organes liés au corps, servant soit à la conservation de l'individu, soit à celle de l'espèce [1]).

Ensuite, il nous faut, — montant à la conquête d'une conception de plus en plus épurée — dépasser l'*anthropomorphisme psychologique,* écarter de Dieu les anthropopathies. En lui, point de passions [2]), — qui présupposent la matière — ni de « facultés » distinctes de l'essence [3]), ni de qualités morales [4]). Si des expressions se rencontrent dans la Bible qui soient troublantes à cet égard, on les doit interpréter comme indiquant non pas des sentiments semblables aux nôtres mais « des actions qui émanent de Dieu et se manifestent dans l'univers » [5]) : le Premier Principe est l'agir pur.

A procéder autrement ne ramènerait-on pas en l'essence divine (toute qualité étant distincte de son sujet) la pluralité que naguère l'on avait chassée ? Or, introduire la multiplicité, n'est-ce point affirmer la corporéité et retomber dans le polythéisme [6]) ?

Contentons-nous de tenir simplement ce dogme de la simplicité de Dieu : il nous servira de pierre de touche — d'épouvantail aussi — et guidera plus loin encore notre effort pénible pour dépasser l'humain : il nous fera dominer

1) *Guide,* ch. 46, p. 164; ch. 47, p. 168; ch. 54 pass.

2) Ch. 52, pp. 196 sq.; cf. ch. 54, pp. 219-220.

3) Ch. 46, p. 164 ; ch. 52, p. 197.

4) « On ne veut pas dire que Dieu possède des qualités morales, mais qu'il produit des actions semblables à celles qui chez nous émanent de qualités morales ». Ch. 54, pp. 218-219 ; cf. ch. 52, pp. 197-198.

5) Ch. 54, p. 219 (ce chapitre interprète ainsi la colère, la miséricorde, etc.).

6) Dans son traité « De fundamento legis », M. écrit : « Si plures darentur dii, isti essent corpora : quia similes constituti in essentiis suis non distinguerentur a se invicem nisi per accidentia quae reperiuntur in corporibus... ». Cité par Bonilla y San Martin, *Hra de la Phil. Espanola,* v. II, p. 356, n. 1, Madrid, 1911. — *Guide,* ch. 55, pp. 225 sq.: « En somme donc, tout ce qui aboutit à l'une de ces quatre espèces (corporéité, passivité et changement, privation, assimilation à la créature) il faut nécessairement l'écarter (de Dieu) au moyen d'une démonstration claire ». Cf. ch. 35, pp. 132 sqq.

l'*anthropomorphisme métaphysique* ; en un mot, ce sera la renonciation définitive à tout anthropocentrisme.

Contre les Attributs Essentiels

Un dilemme fondamental enserre, d'après Maimonide, ceux qui posent en Dieu des attributs essentiels. En effet, les attributs se distinguent de l'essence ou bien ne s'en distinguent pas. Dans le premier cas, ils sont quelque chose d'accidentel, de surajouté, et voici surgir immédiatement le cortège blasphématoire d'imperfections, de négations de Dieu : composition, donc multiplicité, donc divisibilité, donc corporéité ; c'est le matérialisme porté à nouveau jusqu'au sein du Très-Haut. Mais d'autre part, si les attributs se confondent avec l'essence divine, nous avons là une tautologie stérile, ou encore, entreprise absurde, une tentative de définition du divin.

Et la preuve de ce dilemme est facile à administrer. « Car c'est une notion *première* que l'attribut est autre chose que l'essence du sujet qualifié [1]), qu'il est une certaine circonstance de l'essence et, par conséquent, un accident. Quand l'attribut est l'essence même du sujet qualifié, il n'est autre chose qu'une tautologie, comme par exemple si l'on disait : l'homme est un homme ; ou bien il est l'explication d'un nom comme, par exemple, si l'on disait : l'homme est un être vivant raisonnable. Il est donc clair que l'attribut est nécessairement de deux choses l'une : ou bien il est l'essence même du sujet, de sorte qu'il est l'explication d'un nom, chose que sous ce rapport nous ne repoussons pas à l'égard de Dieu, mais bien sous un autre rapport, comme on l'exposera [2]) ; ou bien l'attribut est autre chose

1) Cette théorie de la distinction réelle entre l'attribut et l'essence est fondamentale chez M. Cf. *Guide*, I, ch. 20, p. 74; ch. 47, p. 171 ; ch. 50, pp. 180 sq.; ch. 51, pp. 183 et 188 ; ch. 52, p. 205; ch. 53, pp. 208 sqq., p. 215; ch. 59, p. 250; ch. 60, p. 264; ch. 61, p. 270; ch. 75, p. 444, etc.

2) Ch. 52, p. 190 : Dieu n'est pas définissable.

que le sujet, ou plutôt il ajoute quelque chose au sujet ce qui aboutirait à faire de l'attribut un accident de ladite essence » [1]). Or Maimonide n'a aucune peine à démontrer qu'en Dieu il ne saurait y avoir d'accident [2]). Conséquence immédiate : l'existence — qui chez les êtres créés « est un accident survenu à ce qui existe » [3]) — se confond avec l'essence de Dieu. Dieu n'existe pas par l'existence, il est son existence [4]). Ce qui exclut à nouveau les attributs affirmatifs, « car (en Dieu) il n'y a pas d'être en dehors de sa quiddité de manière que l'attribut puisse indiquer l'une des deux choses ; à plus forte raison, sa quiddité ne peut être composée de manière que l'attribut puisse indiquer ses deux parties, et à plus forte raison encore ne peut-il y avoir d'accidents qui puissent être indiqués par l'attribut. Il n'y a donc d'aucune manière un attribut affirmatif » [5]). Autrement dit, et c'est là la raison décisive, en admettant des qualités en Dieu, vous niez son unité puisque vous affirmez la composition [6]), c'est-à-dire plusieurs choses éternelles [7]), plusieurs divinités [8]), donc, encore une fois, la corporéité [9]).

1) *Guide*, ch. 51, pp. 183 sq. Au ch. 52, pp. 190 sqq., M. divise les attributs positifs en cinq classes : 1° attributs de définition (= tautologie), 2° attributs désignant une partie de la définition (Dieu n'a point de parties), 3° attributs de qualité (en Dieu point d'accidents), 4° attributs de relation (aucun rapport de Dieu à la créature), 5° attributs d'action (peuvent se dire de Dieu, car ce sont des perfections virtuelles).

2) Au ch. 52, pp. 193 sqq., M. parcourt longuement les neuf catégories d'accidents, pour montrer qu'aucun d'eux ne saurait convenir à Dieu.

3) « C'est pourquoi, ajoute-t-il, elle est quelque chose d'accessoire à ce qui existe ». *Guide*, I, ch. 57, p. 230. Munk fait remarquer ici, et après lui Kaufmann (S. 422, A. 93), que M. est partisan de la distinction réelle entre l'essence et l'existence, — à la suite d'Ibn Sina, qui fut combattu par Ibn Roschd. Par où l'on voit (une preuve entre beaucoup d'autres) combien il est peu exact, comme on le fit naguère, d'attribuer cette distinction à Gilles de Rome.

4) *Guide*, I, ch. 68, p. 302. C'est déjà la théorie fondamentale de Thomas d'Aquin.

5) Ch. 58, p. 242.

6) Ch. 52, p. 198 ; ch. 53, p. 211 ; II, ch. 1.

7) I, ch. 51, p. 184.

8) Ch. 50, pp. 180-181.

9) Ch. 60, pp. 261-262.

Que si l'on creuse assez profond l'on trouve — comme tout à l'heure — à la racine du mal, le souci de sauvegarder la lettre de l'Ecriture uni à l'asservissement aux images [1]). Libérons-nous-en et tous ces soi-disant attributs essentiels décrits par les livres saints, nous apparaîtront ou comme des négations d'imperfections, ou surtout, comme des attributs d'action : « Dieu est un de tous les côtés, il n'y a point en lui de multiplicité, ni rien qui soit joint à l'essence et les nombreux attributs de sens divers employés dans les livres (sacrés) pour désigner Dieu, indiquent la multiplicité de ses actions et non pas une multiplicité dans son essence » [2]). On objectera : « la pluralité des actions ne présuppose-t-elle pas l'existence d'idées diverses dans l'agent » [3]) ? Parler de la sorte ce serait oublier que Dieu est acte pur, ce serait non seulement l'humaniser mais le ravaler au-dessous de ses créatures, puisque nous connaissons des exemples de causalité simple quoique polymorphique. Ainsi, au moyen de sa faculté rationnelle « qui est une, sans multiplicité, l'homme embrasse les sciences et les arts, et par elle, à la fois, il coud, charpente, tisse, bâtit, sait la géométrie, et gouverne l'état... il n'est donc pas inadmissible à l'égard de Dieu que ces actions diverses émanent d'un seule essence simple, dans laquelle il n'y ait ni multiplicité, ni absolument rien d'accessoire » [4]).

Pour résumer toute cette première argumentation de Maimonide, citons une admonestation qu'il adresse à son lecteur : « tu sauras que si tu Lui attribues affirmativement

1) *Guide*, I, ch. 53, pp. 205 sq.; ch. 51, p. 188; cf. ch. 47, p. 169; ch. 68, p. 322; ch. 73, p. 410.

2) Ch. 52, p. 205; ch. 58, p. 245; cf. ch. 21, p. 77; ch. 61, p. 268 et p. 270 (les noms divins sont des attributs d'action). Le ch. 57 s'intitule : « On ne doit même pas admettre comme attributs de Dieu, l'existence, l'unité, l'éternité ». M. n'admet donc que l'analogie d'attribution en théodicée, suivant l'égalité : Dieu-bon = Dieu-cause de la bonté. Par où apparaît l'inexactitude de la théorie qui ne voit entre M. et Thomas d'Aquin qu'une différence « quant à la façon de parler ».

3) Ch. 53, p. 207.

4) *Guide*, I, ch. 53, pp. 209-211.

une chose autre (que Lui) tu t'éloignes de Lui sous deux rapports : d'abord parce que tout ce que tu Lui attribues est une perfection (seulement) pour nous [1]), et en second lieu, parce qu'il ne possède aucune autre chose (que Lui) et qu'au contraire c'est son essence même qui forme ses perfections » [2]).

La question cependant peut être reprise par un autre biais, et la vanité de toute affirmation sur le divin, démontrée *ab absurdo*.

Pourquoi en effet l'esprit se cramponne-t-il à une conception intenable? Parce qu'il est pris de vertige. Il crie grâce, parce qu'à dépasser les « noms » essentiels, il entrevoit, au delà, le désert froid de l'inconnaissable : alors il fait confiance aux attributs positifs, imaginant qu'ils le mèneront plus loin que les négatifs. Erreur totale.

De part et d'autre, nous aboutissons à une idée négative, car en disant que Dieu sait mais non pas par la même sagesse que la nôtre, qu'il existe mais que son existence n'est pas semblable à la nôtre [3]), « tu produis nécessairement des négations et loin de parvenir à constater un attribut essentiel, tu arrives (à établir) la multiplicité et à admettre que Dieu est une essence ayant des attributs inconnus, car ceux que tu prétends lui prêter affirmativement, tu refuses toi-même de les attribuer comme chez nous, et par conséquent, ils ne sont pas de la même espèce » [4]). Bien plus, l'affirmation, non seulement ne présente aucun avantage, mais encore, elle devient singulièrement dangereuse. D'abord, nos raisonnements sont des chaînes de paralogismes, puisque nous sommes dans l'équivoque [5]). « Ce que nous pourrions prendre pour une perfection (quand même cette perfection existerait en Dieu

1) Cf. ch. 56, p. 229; ch. 60, p. 261.
2) Ch. 59, pp. 251-252.
3) Telle était la position des orthodoxes.
4) *Guide*, I, ch. 60, pp. 261-262.
5) Ch. 56, pp. 229-230.

conformément à l'opinion de ceux qui admettent les attributs) ne serait pas la même espèce de perfection que nous imaginerions ; mais serait seulement appelée ainsi par homonymie » [1]).

Même, à suivre cette voie facile, ce n'est pas à une connaissance imparfaite, que nous aboutirions, mais à une connaissance vaine, contraire à la vraie nature de Dieu ; c'est à un être chimérique, ou mieux, à un non-être, à la négation de Dieu, que nous serions conduits [2]).

Il en serait de cet homme « comme de quelqu'un qui, ayant entendu le nom de l'éléphant et ayant su que c'est un animal, désirerait en connaître la figure et la véritable nature, et à qui un autre, trompé ou trompeur, dirait ceci : « C'est un animal avec un seul pied et trois ailes, demeurant dans les profondeurs de la mer, il a le corps transparent, et une face large, de la même forme et de la même figure que la face humaine ; il parle comme l'homme, et tantôt vole dans l'air et tantôt nage comme un poisson » [3]).

Tel le Dieu des théologiens.

Construction ingénieuse, mais frêle, voici que le palais féérique des Attributs s'est effondré, et, sur les ruines, le silence, seul, adore. Si la raison déjà défaille à contempler les sphères animées, qui poursuivent, éperdues d'amour, le Premier Moteur, que sera-ce lorsqu'elle s'avancera hésitante vers ce moteur lui-même et dirigera sur lui son regard [4]) ? « Louange à Celui qui est tellement élevé que lorsque les intelligences contemplent son essence leur compréhension se change en incapacité, et lorsqu'elles examinent comment ses actions résultent de sa volonté, leur science se change en ignorance, et lorsque les langues veulent le glorifier par des attributs, toute éloquence devient

1) Ch. 60, p. 261.
2) *Ib.*, p. 263.
3) *Guide*, ch. 60, p. 265.
4) Ch. 58, p. 246.

balbutiement et impuissance » [1]) ! C'est pourquoi, « tous, anciens et modernes, ont déclaré que les intelligences ne sauraient percevoir Dieu, que lui seul perçoit *ce qu'il est*, et que le percevoir c'est reconnaître qu'on est impuissant à le percevoir complètement [2]). Tous les philosophes disent : nous sommes éblouis par sa beauté et il se dérobe à nous par la force même de sa manifestation, de même que le soleil se dérobe aux yeux trop faibles pour le percevoir... Ce qui a été dit de plus éloquent à cet égard, ce sont les paroles du psalmiste (Ps. LXV, 2) dont le sens est : *pour Toi le silence est la louange*. C'est là une très éloquente expression sur ce sujet, car, quoi que ce soit que nous disions dans le but d'exalter et de glorifier (Dieu) nous y trouverons quelque chose d'offensant à l'égard de Dieu, et nous y verrons une certaine imperfection. Il vaut donc mieux se taire et se borner aux perceptions de l'intelligence, comme l'ont recommandé les hommes parfaits, en disant : Dites (pensez) dans votre cœur, sur votre couche, et demeurez silencieux (Ps. IV, 5) » [3]).

Via Negationis

Le juif pieux et instruit qui aurait suivi Maimonide jusqu'ici, pourrait se récrier et dire : si le silence est notre seule ressource, si le plus que nous sachions de Dieu est que nous n'en savons rien [4]), alors pourquoi la prière, pourquoi notre cérémonial aux rites multiples et compliqués ? Tout le judaïsme traditionnel ne va-t-il pas s'écrouler ? Nous avons atteint des altitudes où l'on respire à peine. Peut-être est-ce vraiment le Tout-Puissant qui se dresse face à nous — mais les pics élevés ne frissonnent-ils point sous un

1) *Ib.*, p. 248.
2) M. limite lui-même la portée de son « agnosticisme ».
3) *Guide*, ch. 59, pp. 252 sq. C'est l'agnosticisme des mystiques.
4) *L. c.*, p. 252.

linceul de glace? Autrefois Dieu était tout près, miséricordieux, nous aimant comme un Père, maintenant voici qu'un abîme se creuse, et il est infranchissable. La religion est morte, mort aussi l'esprit qui présida à la rédaction du code mosaïque, au récit des gestes du Peuple de Iahvé. Dès que nous voudrons nous former une conception de Dieu ou discuter un problème théologique, nous serons arrêtés sous prétexte qu'il n'y a pas parité ni similitude, mais pure homonymie : on aboutit à une foi sans dogme, à un Principe indéterminé.

Sans s'en rendre compte Maimonide accomplissait une œuvre comparable, sous certains rapports, à celle des « philosophes » du XVIIIe siècle : toute croyance positive s'évanouissait, seul restait un vague déisme. Aussi le rabbin espagnol devint-il l'inspirateur et le patron des « juifs libéraux » : on se hâta d'outrer ses vues, de les pousser jusqu'à leur extrême limite, et comme la religion traditionnelle s'insérait malaisément en ce système, on glissa facilement vers un symbolisme radical [1]). Ajoutons immédiatement — et il faut rendre cette justice à Maimonide — que le maître se montre infiniment plus réservé que ses disciples [2]) : phénomène courant dans l'histoire de la philosophie. Il sacrifie, comme nos modernistes, aux « nécessités de l'action » et laisse intacte, apparemment, la religion [3]). Personne n'est plus respectueux de la Tradition et de

1) Sur l'influence de Maimonide, cf. LÉVY, *op. cit.*, pp 220-273; KAUFMANN, a. a. O. S. 484-501.

2) Le principe d'ésotérisme est fondamental chez Maimonide. Partout il insiste sur la nécessité de réserver l'étude de la philosophie à une élite choisie avec grand soin, et réclame une longue préparation, à peine de perdre la foi. Cf. Introd., pp. 4, 9-10; ch. 32, p. 113; ch. 33, pp. 114 sqq.; ch. 34 en entier (les fameuses cinq causes qui empêchent d'introduire le vulgaire dans la métaphysique — et que Thomas d'Aquin a reprises au sujet de la nécessité de la révélation. Cf. 14 *de Veritate*, a. 10, etc.).

3) Par exemple, il maintient la prière *(Guide*, I, ch. 59, p. 258) et toute la loi mosaïque *(Guide*, III, ch. 26-52). Thomas d'Aquin s'est également inspiré de M. dans la question du cérémonial et des préceptes de l'A. T. Cf. GUTTMANN, a. a. O. S. 200 ff.

l'Ecriture. Maimonide croit vraiment fonder l'accord de la religion la plus exigeante avec la piété la plus intense. Et la partie la plus originale — peut-être aussi la moins connue — de son œuvre, se trouve précisément être celle où il s'applique à faire jaillir, dans le désert des négations, la source vivifiante du sentiment religieux, dont il croit son « agnosticisme » générateur.

« On pourrait ici, dit-il, faire la question suivante : si en effet, il n'y a pas moyen de percevoir la véritable essence de Dieu ; si l'on peut démontrer l'impossibilité de percevoir autre chose si ce n'est qu'il *est*, et si les attributs affirmatifs sont impossibles ainsi qu'il a été démontré, en quoi donc consiste la supériorité relative entre ceux qui le perçoivent ? Car alors, ce que percevaient notre maître Moïse et Salomon est la même chose que ce que perçoit chaque individu d'entre les étudiants, et il est impossible d'y rien ajouter » [1]). Sommes-nous donc tous condamnés à une même ignorance définitive ? Non, car la grande ténèbre de notre intelligence n'est pas tellement épaisse que, de temps à autre quelque éclair ne la puisse illuminer [2]), et nous n'avons renoncé à Dieu que pour nous rapprocher davantage encore de Lui [3]).

Tout d'abord, une démonstration apodictique nous livre quelque chose de Dieu, c'est qu'il existe, ou plutôt, « que sa non-existence est inadmissible » [4]). Vérité primordiale, dont nous ne mesurerons jamais la portée profonde, mais que nous ancrerons fermement en notre esprit par la négation de tout attribut positif. Si nous écartons de l'essence

1) *Guide*, ch. 59, p. 248.

2) Cf. Introd., p. 11.

3) Ch. 58, pp. 249-250. Ce chapitre s'intitule : « Plus on admet d'attributs négatifs, plus on s'approche de la connaissance de Dieu ». M. a pris soin de nous avertir (ch. 54, p. 217) que c'est « en raison de la connaissance ou de l'ignorance qu'a lieu la faveur ou la colère (de Dieu), le rapprochement ou l'éloignement ». Cf. ch. 18, p. 71.

4) *Guide*, ch. 58, p. 243. A force d'être fidèle à sa « via negationis », M., par des affirmations comme celle-ci, semble tomber dans le subjectivisme.

divine ce qui en pourrait ternir l'absolue pureté et distraire notre attention, alors cette idée : « Il est l'Être nécessaire » nous tient comme hypnotisés sous son emprise dominatrice. Loin de nier Dieu, le sacrifice des attributs le fait nôtre pour ainsi dire, à tout jamais [1]). Alors nous soupçonnons la raison d'être du Nom de Dieu, du tétragramme mystique [2]). « Celui-ci, en effet, ne désigne pas un attribut, mais une simple existence et pas autre chose. L'Existence absolue renferme l'idée de ce qui est toujours, je veux dire, de l'Être nécessaire » [3]).

Il y a davantage. Nous savons encore, et de façon fort positive, que Dieu est radicalement Transcendant. Ce n'est pas là une question de plus ou de moins, une question de gradation ; mais une question d'être [4]). Non seulement il n'y a pas de relation de Dieu aux créatures [5]) mais aucune similitude, aucune comparaison possible [6]). L'existence même, le plus universel des prédicats, se dit de Dieu et de la créature par simple homonymie [7]). L'essence divine est de tous points inconnaissable [8]) ; ni les attributs d'action [9]),

1) Cf. Kaufmann, a. a. O. S. 474 ff.

2) Dans l'idée que représente le mot *Iahvé*, il y a « un mystère divin ». *Guide*, ch. 62, p. 273.

3) Ch. 63, p. 285. Ce nom Iahvé « indique expressément l'essence de Dieu, et *il n'y a pas là homonymie* ». Ch. 61, p. 268. Remarquons encore une fois que M. indique lui-même que certaines de ses expressions radicales doivent s'entendre avec discernement.

4) *Guide*, ch. 56, pp. 228 sq. M. réagit contre ces théologiens quantitatifs — il y en eut aussi dans le catholicisme — qui faisaient de Dieu une sorte de surhomme, lui attribuant *univoquement* les mêmes qualités qu'à nous « avec cette seule différence que ces attributs seraient plus grands, plus parfaits ou plus durables que les nôtres ». Cf. ch. 1, pp. 33-34 ; ch. 45, p. 130 ; ch 52, p. 203 ; ch. 59, p. 259.

5) Ch. 52, pp. 198-204.

6) Ch. 56 pass.

7) Ch. 35, p. 131 ; ch. 52, p. 201 ; ch. 56, p. 229 ; ch. 60, p. 261 ; ch. 76, p. 454 ; cf. cependant la 4e note précédente et *supra* p. 147.

8) Moïse qui vit Dieu face à face, ne connut pas l'essence de Dieu (ch. 54, p. 218); cf. ch. 58, p. 241 : « Nous ne saisissons de (Dieu) autre chose si ce n'est *qu'il est*, mais pas *ce qu'il est* ». On reconnaît une formule favorite des Pères et des théologiens médiévaux.

9) Ch. 20, p. 74 ; ch. 46, pp. 156 sqq.

ni ceux de relation [1]), ni même les négations [2]) ne peuvent aider notre intelligence puisqu'ils nous renseignent uniquement sur l'*existence* de la réalité à laquelle ils s'appliquent : Dieu est l'Ineffable pur.

Personne ne peut nier l'importance des résultats acquis jusqu'à ce moment [3]).

Nous pouvons cependant aller plus loin encore.

Il est vrai, « grand est le péché de celui qui lance des paroles contre le Ciel » ; aussi ne faut-il « s'engager aucunement dans les attributs de Dieu exprimés par les affirmations, en croyant par là le glorifier » [4]).

Mais si cette route, en apparence directe et large, — si dangereuse cependant — nous est désormais fermée, Dieu est toujours là qui nous attend au détour d'un étroit sentier, celui des *négations multipliées* [5]).

La négation a ceci de commun avec l'affirmation « qu'elle produit nécessairement une certaine particularisation » [6]). Si l'on me dit que tel corps n'est ni un végétal, ni un minéral, « il résulte de cette réponse une certaine particularisation, et je sais qu'il s'y trouve un animal, bien que je ne sache pas quel animal c'est » [7]). Pareillement, « sans comprendre la véritable essence de Dieu, nous savons pourtant qu'il est l'être le plus parfait, qu'il n'est affecté d'aucune espèce d'imperfection, de changement, de passion. De même, sans savoir ce que sa science est en réalité, puisqu'elle est son essence, nous savons qu'il ne peut pas tantôt savoir et tantôt ignorer » [8]). Et encore : « puisqu'il nous est démontré par

1) Ch. 52, p. 203 ; ch. 56, p. 227.

2) Ch. 59, p. 252 ; cf. ch. 58, p. 241.

3) Cela nous permet de supprimer de nombreux problèmes ; par exemple celui de la liberté et de la prescience divine, que M. résout par un appel à l' « équivocité », c'est-à-dire par l' « ignoramus et ignorabimus ». *Guide*, III, ch. 8. Cf. Grünfeld, a. a. O.

4) Ch. 59, p. 258.

5) *L. c.* passim.

6) *Guide*, ch. 59, p. 240.

7) *Ibid.*

8) *Guide*, III, ch. 20, p. 153. M. distingue bien en cet endroit (ce qu'il ne fait

exemple qu'il existe nécessairement quelques chose en dehors de ces essences perçues par les sens et dont nous embrassons la connaissance au moyen de l'intelligence, nous disons de ce quelques chose, qu'*il existe*, ce qui veut dire que sa non-existence est inadmissible. Comprenant ensuite qu'il n'en est pas de cet être comme il en est par exemple de l'existence des éléments qui sont des corps inanimés, nous disons qu'*il est vivant*, ce qui veut dire qu'il n'est pas sans vie... Comprenant ensuite qu'il n'en est pas de cet être comme de l'existence de l'intellect, qui bien qu'il ne soit ni un corps, ni sans vie, est toutefois produit d'une cause, nous disons que Dieu est *éternel*, ce qui singnifie qu'il n'a pas de cause qui l'ait fait exister ». De même, en le qualifiant de *puissant*, ou plutôt de non-impuissant nous voulons signifier « que son existence suffit à faire exister des choses autres que lui ; non-ignorant signifie qu'il *perçoit* c'est-à-dire qu'il vit, car tout ce qui perçoit a la vie » [1]). Et ainsi du reste. Eliminer de sa raison des idées fausses n'est-ce pas ignorer moins ?

Ces négations multipliées ne constituent-elles pas un accroissement positif de science, ne nous rapprochent-elles pas de Dieu ? [2]). Et ne soupçonnons-nous pas la possibilité que toute une gradation — une gamme de savoirs — s'établisse entre ceux qui connaissent Dieu ? [3])

pas toujours) entre l'*existence* de l'attribut en Dieu et le *mode* divin de posséder cet attribut.

1) *Guide*, I, ch. 58, pp. 242-244. Voici bien caractérisé l'agnosticisme de M.

2) KAUFMANN, S. 479.

3) Tout à l'heure, M. comparait l'idée de Dieu obtenue par voie affirmative à celle d'un éléphant-chimère ; voici à quoi il compare l'idée négative : supposons plusieurs hommes sachant qu'il *existe* « le navire », et rien de plus. L'un d'eux reconnaît ensuite que ce n'est point un accident ; un autre que n'est pas un minéral, d'autres que ce n'est ni un végétal, ni un animal, ni un corps plat, ni une sphère, ni un cône, ni un solide plein... il est clair que ce dernier sera arrivé à peu près à se figurer « le navire » tel qu'il est et qu'il se trouvera en quelque sorte au niveau de celui qui... se le représente au moyen d'attributs affirmatifs. Ch. 60, p. 159. M. semble ramener par la fenêtre ce qu'il avait chassé par la porte. On comprend que Stoeckl ait qualifié le procédé de M. de « nur ein Spiel mit Worten » *(Lehrb. d. Gesch. d. Philos.*, II, 274-275), car toute négation pré-

« A mesure qu'il te sera manifesté par une démonstration qu'une chose qu'on croyait exister en Dieu doit être niée de lui, tu te seras indubitablement rapproché de lui d'un degré de plus... Comprends bien cela, sache-le et *tu seras heureux*. Tu connais maintenant la voie dans laquelle il te faut marcher pour te rapprocher de Dieu, il dépend de ta volonté d'y marcher » [1]).

Dans notre poursuite éperdue du divin, à un moment il parut nous échapper à jamais. Mais cette perte nous devint un gain ; de la détresse même est jaillie la richesse. Comme autrefois pour Job, ce que nous avions perdu on nous le rend et la mesure déborde.

Le rationalisme aboutit ainsi dans la mystique. Ne sont-ce point les mystiques, en effet, qui semblent nous plonger dans le nirvâna, en réclamant le dépouillement de toute image, de toute idée, le vide de l'esprit ? Oui, sans doute, mais nous savons que la nuit obscure est à peine un voile, et nous sentons Dieu derrière, les bras ouverts.

De même ici, l'âme rôde autour de Lui, en des cercles de plus en plus resserrés. Nous comprenons bien certes que nous ne l'atteindrons jamais, mais qu'importe, si sans cesse nous pouvons nous rapprocher de Lui ?

M. T.-L. Penido.

suppose une affirmation, en vertu de l'égalité suivante : omniscience = ne pas ignorer quelque chose = tout savoir. Kaufmann répond (a. a. O. S. 478) que M. veut non pas nier l'existence des perfections en Dieu, mais nous faire saisir la relativité de notre connaissance. Ces perfections sont tellement réelles qu'elles nous dépassent totalement. La négation éveille en notre esprit l'affirmation, nous pensons par couples : acceptez le côté négatif de l'attribut mais niez à nouveau le côté positif en vous aidant de l'homonymie. Ecarter de Dieu nos déficiences n'équivaut pas pour autant à lui attribuer nos pseudo-perfections.

1) *Guide*, I, ch. 60, pp. 260-261. Cf. ch. 59, pp. 249-250.

VII

LA LOGIQUE DE LA DÉTERMINATION

Dans la préface au *Traité de Logique* [1]) de M. Edmond Goblot, professeur à l'Université de Lyon, Boutroux a cru pouvoir dire de la doctrine « lucide, cohérente et complète » qui s'y trouve définie, qu'elle marquerait un moment dans le progrès de la logique. Ce progrès consistait, selon lui, dans la substitution à la logique classique, à ce qu'il appelle, avec une nuance de dédain, la logique purement formelle de l'Ecole, d'une logique nouvelle qu'il baptise du nom de « logique de la détermination ». Dans la mesure où les éloges décernés au logicien réformateur accusent l'ampleur de ses innovations, ils sont assurément fondés. Car c'est proprement à la ruine du vénérable édifice construit par Aristote et par les Scolastiques qu'aboutiraient les théories nouvelles, si les efforts de leur auteur étaient couronnés de succès.

Sous prétexte que la nature est connaissable, non par simple analyse de concepts mais par voie de construction logique, M. Goblot fait appel « à un procédé qui est une imitation de la méthode suivie par la nature elle-même, à la construction, laquelle, posant les conditions, détermine du même coup le conditionné ». Aussi bien, ce qu'il faut

1) Edmond Goblot, *Traité de Logique*. Paris, Armand Colin, 1920. Un vol. de xxiii-412 pages.

montrer c'est, non pas comment ceci « est » cela, ce qui, appliqué à l'être, est faux, mais comment ceci « résulte » de cela, comment l'existence de l'un « entraîne » l'existence de l'autre. Partout, en effet, il s'agit de connaître ceci comme déterminé par cela et, dès lors, le fondement du raisonnement concret doit être placé, non dans l'implication, mais dans le conditionnement. Il ne s'ensuit sans doute pas que le syllogisme soit condamné à disparaître, mais son importance et son rôle s'en trouvent réduits à peu de chose ; il ne peut plus être qu'un instrument de contrôle dont la seule utilité consiste à rattacher, par un lien de nécessité, une assertion nouvelle à des assertions déjà établies.

La réforme, on le voit, ne tend à rien de moins qu'à ruiner, au profit d'une logique de la détermination, la logique scolastique dont on prétend dénoncer le vice radical en l'affublant du nom de « logique de l'identité et de l'implication ». Notre intention n'est pas d'examiner ici la doctrine de M. Goblot sous tous ses aspects ni d'en discuter tous les points, mais seulement d'en vérifier le fondement et de montrer qu'il manque de la solidité nécessaire pour asseoir l'énorme prétention de frapper de déchéance la logique de l'Ecole.

*
* *

Les Scolastiques se réclament de l'autorité d'Aristote. Les attaquer c'est, dès lors, s'en prendre au Stagirite lui-même. M. Goblot le sait bien et c'est pourquoi il n'hésite pas à préférer au réalisme d'Aristote, l'idéalisme de Platon. Non pas sans doute tout l'idéalisme de Platon, car ce serait faire trop d'honneur à la métaphysique que de lui sacrifier la science et on risquerait d'être tenu pour un rêveur, si l'on tenait soi-même le monde sensible pour une illusion ; mais un idéalisme mitigé qui affirme que la nature des choses ce sont leurs idées et que l'objet de notre science

c'est la nature des choses et non les choses elles-mêmes. Cet idéalisme ne va pas jusqu'à dire, avec Platon, que les idées existent en dehors des choses et en dehors de l'esprit, mais il dit, avec Platon, que les idées dépassent infiniment et les choses et l'esprit, car elles ne s'épuisent pas plus dans l'être individuel qui les réalise que dans l'acte d'intelligence qui les saisit [1]). On se donne ainsi le droit de distinguer entre le concept et l'idée et de bâtir sur cette distinction une logique véritablement révolutionnaire,

La logique de l'Ecole enseigne que l'extension est en raison inverse de la compréhension; à mesure que la compréhension augmente, l'extension diminue. Et rien ne paraît mieux établi que cette façon de loi idéologique. Peut-être, répond M. Goblot, mais cela n'est vrai que du concept et non pas de l'idée. Dès lors, il faut ici préciser le sens des mots et en introduire de nouveaux. S'il s'agit du concept, on dira qu'il dénote un sujet ou des sujets et qu'il connote les qualités appartenant à ces sujets. La dénotation d'un concept c'est donc sa sphère d'applicabilité; sa connotation c'est son contenu. Tous les logiciens depuis Aristote ont commis la bévue de confondre la compréhension avec la connotation. C'est ainsi qu'ils ont enseigné qu'étant donnée une classification hiérarchique, la compréhension d'un terme embrasse tous les attributs des termes supérieurs, mais non ceux des termes inférieurs. L'espèce enveloppe et dépasse en compréhension le genre; en extension, au contraire, le genre enveloppe et dépasse l'espèce. Mais, s'en tenir là c'est ne considérer que l'aspect purement formel de la question. En réalité, la propriété de l'espèce n'est pas un attribut nouveau qui s'ajoute aux attributs du genre, elle se trouve déjà au nombre des attributs du genre ; seulement elle s'y trouve à titre de *variable*. Passer du genre à l'espèce c'est s'arrêter à considérer quelque valeur de cette variable à cause de l'intérêt momentané qu'elle peut

1) Goblot, *Op. cit.*, pp. 115-116.

présenter. Pour obtenir l'espèce en partant du genre, il n'y a rien à ajouter, il y a, au contraire, à retrancher. Loin d'être une addition aux caractères génériques, la différence spécifique est une limitation et un appauvrissement du concept général, aussi bien en compréhension qu'en extension.

Soit, par exemple, l'idée du triangle ; elle ne contient aucune détermination de la grandeur relative des côtés ni de celle des angles ; mais elle contient la possibilité d'un angle droit, la possibilité de deux ou de trois côtés égaux, et toutes les conséquences de chacune de ces hypothèses. Retenir l'une de ces possibilités et retrancher les autres c'est passer du genre à l'espèce et, par conséquent, c'est diminuer tout à la fois la compréhension et l'extension.

Il y a donc lieu, selon M. Goblot, de modifier la définition classique de la compréhension ; la compréhension d'une notion ce n'est pas l'ensemble des notes que cette notion contient, c'est *tout ce qui est vrai* de l'objet de cette notion. Par compréhension de la notion de couleur, par exemple, il faut entendre tout ce qui est vrai de la couleur ; le contenu de cette notion c'est sa connotation. Et voici dès lors la vue d'ensemble que propose la logique de la détermination : « Chaque fois qu'on monte un degré de l'échelle des genres, le terme plus général, attribuable à de nombreux sujets, exclut de sa *connotation* les caractères différentiels de ces sujets et en admet dans sa *compréhension* toutes les propriétés. Le genre suprême a donc, en même temps que l'extension la plus vaste, la compréhension la plus riche. Ce n'est plus le concept abstrait et vide de l'*Etre pur*, c'est l'*Idée* de la réalité totale, l'*Idée de l'Univers*, embrassant le détail infini des choses, objet ultime, fin suprême et d'ailleurs certainement inaccessible de la science humaine. Nous disons *Idée*, car c'est assurément ainsi que Platon entendait la hiérarchie des genres. Après avoir convenu de donner un sens différent aux mots *connotation* et *compréhension*, il convient de ne plus se servir du même mot *concept* pour désigner des choses si différentes : la notion abstraite,

réduite aux caracrères essentiels ou distinctifs, et la notion riche qui est la science totale de son objet. Nous dirons donc la *connotation des concepts* et la *compréhension des idées* » [1]).

Que cette vue d'ensemble soit ingénieuse, nous n'y contredirons pas. Mais, est-ce bien de la logique? Pour pouvoir affirmer que la compréhension des idées croît en même temps que leur extension, il faut commencer par affirmer que les idées sont l'essence même des choses ou la connaissance adéquate de leur nature. Et, dès lors, qu'on le veuille ou non, on sort du domaine de la logique. Mitigée ou non, la théorie platonicienne des idées est une métaphysique. Sans doute, la position prise par M. Goblot est intenable, car on ne fait pas sa part à l'idéalisme du fondateur de l'Académie. Prétendre que les idées dépassent infiniment et les choses et l'esprit c'est s'obliger à dire, sous peine de contradiction, que les idées subsistent, d'une certaine façon, en elles-mêmes. L'échelle des genres est alors, non plus une figure logique, mais l'édifice même des choses. Que le genre suprême y soit l'idée à la fois la plus riche en compréhension et la plus vaste en extension, c'est l'évidence même, mais il ne peut appartenir à la logique de faire état de ce rapport, fût-ce pour en éclairer l'étude des rapports entre concepts.

Balmès, à propos de la question du premier principe de la philosophie, parle aussi d'une Idée de la réalité totale et il admet l'existence en Dieu d'une connaissance synthétique de l'Univers résultant de l'intuition même de son essence. Qu'on puisse dire de cette connaissance adéquate de la nature des choses, qu'elle est d'autant plus riche en compréhension qu'elle est plus vaste en extension, c'est aussi l'évidence même, car connaître adéquatement un genre c'est le connaître non pas seulement dans les caractères communs à ses espèces mais aussi dans les caractères propres à

1) Goblot, *Op. cit.*, p. 115.

ses différentes espèces. Mais il s'agit alors, ainsi que Balmès le reconnaît, de l'ordre intellectuel universel et non de l'ordre intellectuel humain, c'est-à-dire qu'on est dans le domaine de la théodicée et non dans celui de la logique.

Dès lors, la distinction que M. Goblot propose entre connotation et compréhension, — acceptable s'il s'agit de différencier l'objet de la logique de celui des disciplines connexes —, n'est pas de mise à l'égard de l'objet même de la logique. La réforme qu'il préconise, si anodine qu'elle paraisse, est en réalité grosse de conséquences, — de conséquences inadmissibles pour ceux qui se refusent à suivre, de loin ou de près, Platon ; les amis d'Aristote ne peuvent pas ne pas la condamner.

*
* *

Mais, plus condamnable encore est la réforme que M. Goblot préconise touchant la théorie du raisonnement. Selon lui, « la logique formelle qui, depuis Aristote, prétend faire la théorie de la déduction en faisant celle du syllogisme, est une énorme et perpétuelle *ignoratio clenchi* » [1]. Qu'est-ce, en effet, que le syllogisme? D'après la tradition aristotélicienne et scolastique, c'est un raisonnement qui conclut par la seule puissance de la forme, *vi formae.* Ainsi toute déduction serait un syllogisme ou une série de syllogismes et la logique formelle suffirait parfaitement à rendre compte du raisonnement déductif [2]. Or, à proprement parler, il n'y a pas raisonnement là où il n'y a pas acquisition de connaissance nouvelle. C'est en quoi consiste d'ailleurs la démonstration et c'est pourquoi le raisonnement est essentiellement un procédé de généralisation de la connaissance. La tradition ne voit dans le raisonnement syllogistique qu'une activité purement contemplative de

1) Goblot, *Op. cit.*, p. 256.
2) Goblot, *Op. cit.*, p. 154.

l'esprit. Or, une pensée purement contemplative ne saurait découvrir dans son objet autre chose que cet objet même. Elle pourrait, sans doute, découvrir dans un principe général les propositions plus spéciales, plus restreintes qui se trouvent implicitement affirmées en lui; elle ne saurait y découvrir les conséquences qui n'y sont pas mais qui en résultent, qu'il ne contient pas mais qu'il entraîne; bref, elle serait incapable de faire aucune démonstration. Car démontrer c'est construire, c'est apercevoir une relation nécessaire entre des propriétés hétérogènes, c'est établir qu'une conséquence résulte d'une hypothèse. Dès lors, seuls peuvent être démontrés les jugements où se trouve exprimée la nécessité d'une relation, c'est-à-dire les jugements hypothétiques; on démontre qu'une hypothèse entraîne une conséquence et, pour cela, *on construit la conséquence avec l'hypothèse* [1]).

Doivent être appelés hypothétiques, selon M. Goblot, les jugements qui affirment ou nient entre deux termes un rapport de principe à conséquence, par opposition aux jugements catégoriques qui affirment ou nient entre deux termes un rapport d'attribut à sujet; les premiers énoncent qu'une hypothèse entraîne ou exclut une autre hypothèse, les seconds énoncent qu'un certain sujet est ou n'est pas un certain attribut. Le langage aboutit souvent à donner à un jugement hypothétique la forme d'un jugement catégorique; il suffit, en effet, de donner un nom à une hypothèse pour lui donner l'apparence d'un attribut et, d'autre part, de prendre substantivement un adjectif pour donner à un attribut l'apparence d'un sujet. C'est pourquoi des *jugements* hypothétiques s'expriment souvent par des *propositions* catégoriques. Ainsi, par exemple, « tout homme est mortel » est une proposition catégorique exprimant un jugement hypothétique, car ce que l'on veut dire par là c'est que la mortalité est liée à la qualité d'homme; le jugement qu'on

1) Goblot, *Op. cit.*, pp. 264 à 266 et 272.

formule ainsi exprime qu'un concept entraîne un autre concept : *si* un sujet est homme, il est mortel. Aussi bien, les propositions catégoriques dont le sujet est un terme général, expriment toujours des jugements hypothétiques. En effet, elles ne traduisent pas la relation d'un attribut à un sujet, mais celle d'un attribut à un autre attribut; elles ne qualifient pas l'un de ces attributs par l'autre, mais elles disent que l'un entraîne ou exclut l'autre [1]).

Démontrer c'est donc établir la légitimité d'un jugement hypothétique en montrant qu'une certaine conséquence résulte d'une certaine hypothèse. Mais, comme cette conséquence n'est pas contenue dans cette hypothèse, il faut la construire. Comment? En faisant appel à l'activité spontanée de l'esprit qui suggérera l'idée d'une opération constructive; celle-ci pourra être exécutée mentalement mais elle ne sera pas une opération de l'esprit, car en son essence elle est une action externe, par exemple un mouvement. Et c'est en quoi consiste proprement le raisonnement. Toutefois, il appartient à l'esprit non seulement de suggérer l'idée de l'opération constructive mais encore de la régler. Le raisonnement est une manifestation de la spontanéité de l'esprit, mais cette spontanéité doit s'exercer selon des règles dont l'observation est la seule garantie de certitude et dont la moindre transgression est une cause ou un danger d'erreur. « Quelles sont ces règles ? Celles du syllogisme ? Non, car elles n'autorisent ni création, ni invention, ni découverte; elles enferment étroitement l'intelligence dans son savoir acquis, lui permettent de le restreindre, non de l'accroître. Y a-t-il donc d'autres règles de logique formelle que celles du syllogisme ? Non ; aucune règle de logique formelle ne peut expliquer l'accroissement du savoir... Les règles des opérations logiques sont les propositions antérieurement admises, soit par évidence immédiate, soit par démonstration, soit à titre de postulats ou de con-

1) Goblot, *Op. cit.*, pp. 134-135-180-190-191.

ventions logiques. Elles sont de deux sortes et se rapportent les unes à la possibilité des opérations, les autres à la nécessité de leur résultat. Car, pour qu'il suffise de les exécuter mentalement, il faut savoir qu'elles sont possibles et ce qui résulte de chacune d'elles. Chaque application d'une règle est un syllogisme, car il faut bien restreindre le principe au cas auquel on l'applique. Mais c'est l'opération accomplie selon la règle qui construit la conséquence » [1]).

Ainsi, selon la théorie nouvelle, le syllogisme n'est pas un raisonnement; il n'en est qu'une partie, un temps, une articulation. Sa fonction propre n'est pas de découvrir une vérité nouvelle, mais seulement de faire usage de celles que l'on possède. Toute son utilité consiste en ce qu'il permet de faire, pour ainsi dire, la monnaie d'un principe général, de n'en retenir qu'une partie, celle qui concerne l'objet dont on s'occupe. Mais quand on fait ainsi appel à un principe général, « c'est qu'on veut aller plus loin et, en faisant usage du principe, faire apparaître une conséquence nouvelle, augmenter son savoir. Le raisonnement n'est achevé que quand l'esprit, prenant le principe ainsi spécialisé pour règle de son opération, a construit une nouvelle propriété » [2]). Le syllogisme se fonde sur un rapport d'implication ; le raisonnement, au contraire, se fonde sur un rapport de conséquence. C'est pour avoir confondu ces deux rapports que la logique de l'Ecole a, dans la théorie du syllogisme, si complètement fait fausse route.

*
* *

La première remarque que suggère l'examen de la doctrine de M. Goblot, c'est qu'il y a quelque chose de puéril à accuser Aristote et tous ses successeurs, pendant plus de

1) Goblot, *Op. cit.*, p. 274.
2) Goblot, *Op. cit.*, p. 266.

vingt siècles, d'avoir formulé la théorie du raisonnement avec une constante ignorance de la question. Si originale, si pénétrante, si intelligente que soit la pensée d'un novateur — et nous ne faisons aucune difficulté à reconnaître que c'est bien le cas ici — on éprouve instinctivement de la méfiance à l'égard des conclusions qu'elle propose, lorsque ces conclusions se donnent pour une lumière qui vient dissiper de séculaires illusions. Et l'on se demande tout de suite si ce n'est pas le novateur lui-même qui est la victime d'une illusion.

En ce qui concerne M. Goblot, on la découvre sans peine ; c'est une illusion d'optique qui résulte de ce qu'il regarde l'idéologie aristotélicienne et scolastique à travers l'idéologie kantienne. Il tient le concept pour une forme *a priori* qui permet à l'entendement d'élaborer les phénomènes mais en quoi il est interdit à l'intelligence humaine de voir une représentation de la chose en soi. L'argumentation de M. Goblot vaut sans doute contre le formalisme kantien mais il est sans prise sur le réalisme aristotélicien. Pour Aristote et pour les scolastiques le concept est la représentation de l'essence même des choses, représentation inadéquate peut-être, mais susceptible de s'enrichir et de se perfectionner. Le formalisme de l'Ecole n'est pas idéologique mais ontologique, car la forme est à ses yeux le principe des déterminations de l'être. Que vaut dès lors la définition nouvelle que M. Goblot propose des jugements catégoriques et des jugements hypothétiques ? Rien. Est catégorique le jugement où le concept pensé à titre d'attribut exprime, dans une certaine mesure, ce qu'*est* la chose pensée à titre de sujet. Selon M. Goblot, chaque fois que le terme exprimé sous forme de sujet est général, le jugement est hypothétique, car alors le terme exprimé sous forme d'attribut devrait être considéré comme une conséquence que le sujet « entraîne ». Mais non, lorsque nous disons que tout homme est mortel, nous ne voulons pas dire que *si* un sujet est homme il est mortel, mais qu'il est

de l'essence de l'homme d'être mortel. On nous répond : vous tuez la fécondité du jugement en enfermant la pensée dans un rapport d'implication. Que veut-on dire ? Que le jugement est tautologique chaque fois que l'attribut exprime un élément contenu dans l'essence du sujet ou nécessairement lié à cette essence? Alors il est manifeste que tous les jugements de raisonnement seraient des tautologies et que seuls les jugements d'expérience échapperaient au vice de l'implication. En réalité, on comprend mal l'implication. « L'égalité des angles, affirme M. Goblot, n'est pas *contenue dans* l'égalité des côtés qui définit le triangle isocèle, elle en résulte » [1]). La question est mal posée; nous disons non pas que l'égalité des angles du triangle isocèle est contenue dans l'égalité de ses côtés, mais que l'égalité de ses angles est contenue dans son essence. Il y a implication, sans doute ; mais ce n'est pas une implication de concepts, c'est une implication réelle. Et dès lors le jugement qui énonce qu'il est de l'essence du triangle isocèle de posséder des angles égaux, est, non pas hypothétique, mais catégorique. Il faut s'en tenir à l'ancienne définition : le jugement hypothétique est un jugement composé, fait de deux jugements simples dont l'un énonce la condition de l'énonciation de l'autre. La réforme proposée ici par M. Goblot est tout à fait inacceptable.

En est-il de même de sa théorie du raisonnement et de la distinction radicale qu'il préconise entre le syllogisme et le raisonnement déductif ? Oui, mais ces points, d'une importance capitale, doivent être examinés de plus près. Pour illustrer ses théories nouvelles, M. Goblot les applique à la démonstration d'un théorème de géométrie : « Démontrer que la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits, c'est construire, avec trois angles égaux à ceux du triangle, une somme d'angles qu'on sait égale à

1) Goblot, *Op. cit.*, p. 257.

deux angles droits. Cette théorie s'appuie sur des théorèmes antérieurement démontrés, qu'on applique par syllogisme :

» Par un point donné on peut toujours mener une parallèle à une droite donnée (possibilité de l'opération) et on n'en peut mener qu'une (nécessité du résultat) ; donc par un sommet A du triangle ABC, je puis mener une parallèle au côté opposé BC et cette droite AD sera unique.

» Il s'agit ici d'une construction graphique ; mais construire la conséquence ce n'est pas résoudre un problème de construction. La parallèle AD est ici un moyen d'obtenir, adjacent à l'angle BAC, un angle CAD égal à l'angle C, puis, adjacent à l'angle CAD, un angle DAE égal à l'angle B. L'égalité des angles résulte par syllogismes de l'application de théorèmes antérieurs, mais l'essence du raisonnement est la construction d'une certaine somme d'angles » [1]).

D'autre part, si nous nous reportons à la définition que M. Goblot donne des opérations constructives, nous voyons que le raisonnement, s'il est une opération exécutée mentalement, n'est cependant pas une opération de l'esprit ; l'opération constructive étant, en son essence, une action externe, par exemple un mouvement, et le raisonnement étant, en son essence, une opération constructive, il s'ensuit que le raisonnement est essentiellement une action externe. Je construis trois angles dont la somme est égale à deux angles droits ; par syllogisme, je montre que les angles d'un triangle sont égaux à ces trois angles ; j'en conclus que la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits. Ce faisant, mon intelligence, d'après M. Goblot, interprète les résultats d'une opération constructive, mais le progrès qu'elle réalise, au terme de cette démarche, tient essentiellement à l'action, en son essence, externe qui lui a ouvert la voie ; si elle s'était complètement confiée au syllogisme, elle aurait piétiné sur place. Car le syllogisme n'est pas

1) Goblot, *Op. cit.*, pp. 274-275.

une pioche qui permettrait de déblayer le terrain ; c'est seulement un bâton qui permet à l'intelligence de ne pas faillir en chemin.

Il serait assurément difficile d'être en opposition plus marquée avec la syllogistique de l'Ecole. Pour Aristote, le syllogisme est la forme la plus excellente du raisonnement parce qu'il est l'instrument le plus parfait que nous ayons à notre disposition pour *découvrir* la vérité. Cette découverte résulte, en effet, d'une démonstration. Or, démontrer c'est mettre en évidence la cause et le syllogisme est précisément un raisonnement qui montre la cause ; son terme moyen qu'est-il sinon l'indication du lien nécessaire qui existe entre deux termes ? Et cette nécessité elle-même d'où dérive-t-elle sinon du caractère essentiel de l'élément exprimé par le terme moyen ? Or, tout ce qui appartient essentiellement à une chose doit être considéré comme cause de cette chose. La forme substantielle, en laquelle il faut voir le principe de toutes les déterminations essentielles de l'être, est, en effet, une cause aussi réelle que la cause efficiente.

Je veux démontrer que la somme des trois angles d'un triangle est égale à deux angles droits ; pour y arriver, j'intercale, entre les deux termes extrêmes de cette relation d'égalité, un terme moyen, qui montre la cause de cette égalité en montrant qu'il est de l'essence du triangle de posséder trois angles égaux à des angles dont je sais, par ailleurs, que la somme est égale à deux angles droits. En menant, par le sommet A du triangle ABC, une droite AD parallèle au côté opposé BC, et, en prolongeant, à partir du sommet A, par une droite AE, le côté inférieur BA, je trace deux angles dont la somme est le complément nécessaire, pour constituer, avec l'angle BAC, une somme égale à deux angles droits. D'autre part, j'ai démontré antérieurement que deux parallèles forment avec une transversale des angles alternes-internes égaux et des angles correspondants égaux. Or, le premier des angles que je viens de

tracer est égal à l'angle C, comme alterne-interne, et le second est égal à l'angle B, comme correspondant.

Je peux, dès lors, donner au développement de ma pensée la forme syllogistique et dire :

Majeure : Trois angles adjacents, tracés à partir d'un point sur une droite et du même côté de cette droite, font une somme égale à deux angles droits ;

Mineure : Or, les trois angles d'un triangle sont égaux à ces trois angles ;

Conclusion : Donc, les trois angles d'un triangle font une somme égale à deux angles droits.

Le raisonnement consiste non pas dans la construction graphique, réellement ou mentalement exécutée, d'une somme d'angles qu'on sait égale à deux droits, ainsi que le prétend M. Goblot [1]), mais dans un enchaînement de termes par quoi se traduit la vérité métaphysique. Or, cet enchaînement de termes, c'est le syllogisme qui le réalise. Le syllogisme est donc bien un raisonnement déductif ; mieux encore, il est le type du raisonnement déductif, sa forme la plus parfaite. Et qui ne voit combien injustifié est le reproche qu'on lui adresse quand on prétend qu'aucun progrès véritable ne peut s'effectuer par ses voies, dans le domaine de la connaissance ? Sous prétexte que le syllogisme est un procédé de spécialisation, une forme de pensée qui va du général au particulier, on lui dénie toute fécondité, c'est-à-dire tout pouvoir de procurer des connaissances nouvelles. C'est là le sophisme qui est à l'origine des innotions que propose ici la logique de la détermination. Pour elle, il n'y a raisonnement, à proprement parler, que s'il y a généralisation, attendu que « tout raisonnement véritable fait acquérir une connaissance nouvelle ». La démonstration d'un théorème de géométrie aboutit à l'acquisition d'une connaissance nouvelle ; c'est donc un raisonnement déductif, mais ce n'est pas un syllogisme.

1) Goblot, *Op. cit.*, p. 273.

Encore une fois, M. Goblot se méprend sur la signification aristotélicienne du concept. Lorsque mon intelligence progresse dans la connaissance de l'essence même des choses, elle acquiert incontestablement des connaissances nouvelles. Or, ce progrès peut être le fruit d'une déduction syllogistique, c'est-à-dire d'un raisonnement qui procède de l'universel au particulier. En géométrie, par exemple, ma pensée prend pour point de départ certains principes ou axiomes et elle en tire certaines conséquences qu'elle démontre sous forme de théorèmes. Les définitions du plan, de la ligne droite, des lignes parallèles et transversales me permettent de déterminer la valeur respective des angles formés par la rencontre de ces éléments de l'espace euclidien. Examinant ensuite le triangle, je déduis de ces premières conséquences, une conséquence nouvelle, à savoir l'égalité de la somme des angles du triangle à deux angles droits. C'est là, manifestement, un raisonnement qui procède de l'universel au particulier et dont l'expression la plus rigoureuse ne saurait être que le syllogisme. Et cependant, il s'agit bien ici de l'acquisition de connaissances nouvelles.

D'ailleurs, la preuve que la logique de la détermination verse, sur ce point, dans une grossière erreur, c'est qu'elle est forcée de réduire à presque rien, ainsi que nous allons le voir, la distinction entre la déduction et l'induction.

*
* *

« Trouver, en partant de l'observation des faits, des principes à l'aide desquels nous puissions reconstruire mentalement ces mêmes faits et en construire d'autres que l'expérience ultérieure vérifiera, tel est le but du raisonnement inductif ». Dès lors, l'induction diffère à peine de la déduction ; l'une et l'autre sont des « raisonnements qui généralisent » et la seule chose qui distingue la première de la seconde c'est le recours à l'expérience dans la mesure où

l'opération constructive a été arbitraire. Aussi l'induction se laisse-t-elle comparer et peut-être ramener à la déduction. « On démontre déductivement des jugements hypothétiques, en construisant par des opérations non arbitraires la conséquence avec l'hypothèse. On prouve par induction des jugements hypothétiques, les lois, en construisant la conséquence avec l'hypothèse; mais comme on ne peut le faire que par des opérations en partie arbitraires, on en soumet le résultat à l'épreuve de l'expérience » [1]).

Ainsi donc, le raisonnement inductif est, en son essence, tout comme le raisonnement déductif, une construction. Aussi bien, l'analyse expérimentale ne tend-elle pas seulement à soumettre les puissances naturelles à la volonté de l'homme ; elle a aussi pour but de soumettre la nature à son intelligence, en rendant la nature intelligible. Or, « l'intelligible c'est ce que nous pouvons construire » [2]).

Peut-être l'induction est-elle, en effet, une construction ; mais dire cela c'est seulement décrire le procédé par lequel l'intelligence dégage l'universel du particulier. Ce n'est pas une définition essentielle. L'essentiel de l'induction — tout au moins de l'induction en matière nécessaire, à laquelle on donne à tort le nom d'induction « baconienne » pour l'opposer à l'induction en matière contingente qu'on appelle alors « aristotélicienne » et qui n'est qu'une simple totalisation du savoir acquis —, l'essentiel de l'induction c'est la perception, dans un phénomène donné, d'un élement nécessaire parce que constituant l'essence ou parce que découlant de l'essence du sujet chez lequel ce phénomène se manifeste. L'intelligence se rend compte qu'elle a le droit d'affirmer de tous les sujets d'une classe ce que l'expérience lui a montré comme appartenant essentiellement à un sujet de cette classe, l'essence spécifique ou générique étant, par définition, la même dans tous les sujets d'une espèce ou

1) Goblot, *Op. cit.*, p. 286.
2) Goblot, *Op. cit.*, p. 285.

d'un genre. S'il plaît à la logique de la détermination d'appeler cela une construction, nous n'y voyons pas d'inconvénient. Mais il y en a un, et très grave, à ne pas chercher, dans la notion de la nature des choses, la justification du procédé par lequel l'intelligence s'élève ainsi du particulier à l'universel. Tous ceux qui admettent sur ce point les enseignements de l'Ecole n'éprouvent aucune difficulté à indiquer le fondement de l'induction, attendu que ce fondement se trouve indiqué dans la définition même qu'elle propose de l'induction. Au contraire, M. Goblot se rend très bien compte que la confirmation expérimentale, si elle supplée à l'arbitraire de certaines opérations constructives, ne saurait justifier l'universalisation du résultat d'une induction. Aussi est-ce en dehors de l'expérience qu'il se voit obligé d'aller chercher le fondement de cette opération. L'induction, dit-il, « suppose un double principe : 1° l'ordre de la nature est constant, et les lois ne souffrent pas d'exception... ; 2° l'ordre de la nature est universel, et il n'y a pas de faits ni de détails de faits qui ne soient réglés par des lois... Ce double principe, c'est le déterminisme. Toute induction repose sur la confiance que nous avons dans le déterminisme »[1]).

S'il s'agissait du déterminisme relatif sur quoi se base la science positive, cette solution serait sans doute acceptable, car, du point de vue où se place la science, le déterminisme est légitime, attendu que la science ne peut avoir égard qu'à l'aspect sous lequel les choses nous paraissent soumises à des lois dont leur activité ne peut s'affranchir. Encore faudrait-il tenir cette solution pour incomplète au point de vue philosophique, car la question reste entière de savoir à quoi tient le déterminisme des phénomènes. Mais le déterminisme que M. Goblot assigne pour fondement à l'induction est un déterminisme absolu qui proclame qu'il n'y a dans la nature « ni contingence, ni caprice, ni miracle, ni

1) Goblot, *Op. cit.*, pp. 313-314.

libre arbitre ». La preuve de ce déterminisme est d'ailleurs impossible à faire ; le principe de l'induction est un indémontrable, un *postulat* [1]). On ne peut pas, en effet, démontrer l'impossibilité de la contingence, d'une nature qui serait une poussière inconsistante de phénomènes, — ni l'impossibilité du miracle, du pouvoir discrétionnaire, sur la nature, de l'être supérieur qui l'aurait construite et dont l'action créatrice se manifesterait encore, — ni l'impossibilité du libre arbitre, d'un empire dans un empire, d'un créateur dans la création. Ces hypothèses sont extrêmement vivaces ; on espère sauver par elles des espérances auxquelles on tient, des croyances que l'on aime, des traditions que l'on respecte et ces hypothèses ne sont point, en elles-mêmes, absurdes. Mais si on ne les tient pas pour absurdes, si on admet la moindre exception au déterminisme, on se prive du droit de faire jamais une induction légitime. S'il y a dans l'enchaînement des phénomènes une certaine laxité, un certain jeu, si le tissu n'en est pas absolument serré ; — si le monde, gouverné par la providence divine, est un universel et perpétuel miracle, ou bien si le créateur de la nature s'est réservé le droit, par des interventions accidentelles et rares, d'en changer momentanément le cours ; — si la volonté arbitraire de l'homme est une cause première ; — dans toutes ces hypothèses, « des faits peuvent indifféremment se produire ou ne pas se produire, dans les mêmes circonstances », et, par conséquent, l'induction serait impossible [2]). L'édifice de nos connaissances ne s'écroulerait sans doute pas tout entier ; les mathématiques demeureraient intactes, ainsi que tout raisonnement qui ne viserait qu'à déduire les conséquences de conventions abstraites. Mais il n'y aurait plus ni science de la nature, ni même, dans la vie pratique, de raisonnement se rapportant au réel [3]).

1) Goblot, *Op. cit.*, p. 323.
2) Goblot, *Op. cit.*, p. 315.
3) Goblot, *Op. cit.*, p. 323.

Il y aurait beaucoup à dire au sujet de la façon dont M. Goblot comprend et interprète les doctrines qui font une place à la contingence, au miracle ou au libre arbitre. Le vice de son interprétation se manifeste dans ce mot « indifféremment » qu'il emploie pour caractériser le mode suivant lequel se produiraient, d'après lui, les faits qui seraient censés dépendre de la contingence, du miracle ou du libre arbitre. Mais nous ne pouvons songer à défendre ici contre lui les doctrines contre lesquelles il s'élève. Rappelons seulement que ces doctrines se concilient sans difficulté avec le déterminisme relatif que supposent la science de la nature et la conduite de notre vie pratique. Il est remarquable d'ailleurs que Boutroux, dans son élogieuse préface, n'ait pas songé à faire les réserves que lui commandait, en quelque sorte, le respect de sa propre doctrine de la contingence. Peut-être n'a-t-il pas voulu suivre, sur le terrain de la métaphysique où il aurait dû le combattre, un logicien dont il admirait, par ailleurs, la hardiesse et l'originalité. Aussi bien, si nous avons insisté quelque peu sur le postulat que la théorie de l'induction, au gré de M. Goblot, exige comme fondement, c'est que nous pensons que la nécessité où est la logique de la détermination de s'appuyer sur un tel postulat constitue la condamnation la plus certaine de cette doctrine.

La logique de l'Ecole voit le fondement de l'induction dans la nécessité des relations qui se fondent, directement ou indirectement, sur l'essence ou la nature des êtres. Tout s'explique alors et se justifie à merveille : la solidité des conclusions auxquelles aboutit la science de la nature, aussi bien que la possibilité d'une dérogation providentielle aux lois qu'elle a définies ; le bien fondé des prévisions d'après quoi s'orientent les démarches de notre vie pratique, aussi bien que la possibilité du libre choix par l'homme des fins subordonnées en vue desquelles il lui appartient de régler son action.

Au contraire, la logique de la détermination ne voit de

fondement possible pour l'induction que dans le déterminisme des phénomènes, et comme ce déterminisme ne peut se justifier par lui-même, cette logique lui confère la valeur d'un postulat indémontrable. Ainsi donc, c'est à la nécessité d'une véritable abdication de la raison qu'aboutit la réforme de M. Goblot. On peut, pour le moins, s'en étonner. Car, il n'aurait en somme rien à répondre à ceux qui prétendraient suivre, dans le domaine de l'apologétique, l'exemple qu'il donne dans le domaine de la logique. Il est loisible, en effet, à l'homme de préférer à son trésor scientifique, le trésor moral et religieux que lui ont transmis ses ancêtres et, pour mettre ce trésor en sûreté, il lui suffit d'affirmer l'existence de Dieu. Or, si, pour échapper aux lenteurs et aux difficultés d'une démonstration de cette existence, il faisait de son affirmation, au nom des exigences de la morale et de la religion, un postulat indémontrable, de la même façon que M. Goblot en fait un du déterminisme au nom des exigences de la science, sa prétention ne serait ni plus ni moins soutenable que celle de ce dernier.

En réalité, nulle part la logique de la détermination ne trahit sa faiblesse plus manifestement qu'ici, et l'on aperçoit sans peine la raison pour laquelle les coups qu'elle voudrait porter à la logique de l'Ecole sont sans force et sans efficacité.

Le péripatétisme peut décidément dormir tranquille et la renaissance néo-scolastique n'a rien à craindre d'un adversaire dont la défaite est inscrite d'avance dans l'histoire même du Lycée.

PAUL NÈVE.

VIII

LE FAIT RELIGIEUX D'APRÈS M. DELACROIX *)

M. Henri Delacroix a publié, on le sait, un important travail de philosophie religieuse : *La Religion et la Foi* [1]).

Dans cette étude, basée sur l'observation des faits psychologiques, il veut donner une vue d'ensemble permettant d'embrasser le phénomène religieux avec toute la variété et la multiplicité qu'il comporte ; vue d'ensemble qui constituera en même temps, ou qui servira du moins à préparer un jugement de valeur. Les intentions de M. D. vont même plus loin : en nous conduisant jusqu'aux derniers éléments constitutifs de la réalité religieuse, il vise à dépouiller celle-ci du mystère dont elle bénéficie en quelque sorte nécessairement.

La méthode sûre pour dégager des complications du fait religieux ce qui en fait le fond et la valeur, est de renoncer à tous les *a priori* des systèmes et des théories pour se baser uniquement sur des faits précis. Ce n'est pas que M. D. croie pouvoir négliger les explications des théoriciens ou des théologiens ; non seulement elles apportent leur lumière — l'apport des constatations de nos devanciers, — mais elles contribuent à constituer le phénomène religieux dans son intégrité historique, font partie de son développement, orientent son achèvement. Il y a interaction du fait et de la théorie.

*) Nous publions avec quelque retard l'étude du R. P. De Brandt. Depuis qu'elle a été écrite, plusieurs notes ont paru au sujet du livre de M. Delacroix. Nous nous plaisons à signaler les pages que le R. P. Pinard de la Boullaye lui consacre dans le numéro d'octobre 1923 des *Recherches de Science religieuse*. Les remarques de notre collaborateur, qui se place au point de vue purement philosophique, concordent assez bien avec celles du R. P. Pinard, qui envisage du reste le livre d'une manière plus générale (Réd.).

1) Paris, Alcan, 1922.

Au même titre, pour marquer l'insuffisance d'une observation incomplète et partielle, M. D. reprendrait volontiers, semble-t-il, le mot de Max Müller : « Qui ne connaît qu'une religion, n'en connaît pas ». L'enquête qu'il réclame sera donc aussi large que possible, s'étendra aux diverses religions et les suivra pas à pas dans leur devenir historique. « On ne sait, on ne comprend que par la suite » et le développement. L'embryologie, la psychologie de l'enfant » éclairent l'anatomie et la psychologie générale mais s'en éclairent » aussi » (p. 403).

La conclusion à laquelle aboutit l'étude de M. D. tend à nous faire reconnaître comme l'élément premier et constitutif de toute religion les aspirations humaines elles-mêmes, qu'une idéalisation instinctive projette au dehors et du même coup divinise confusément. « La » religion est une expression du besoin de vivre » (404). Elle apparaît comme le produit de la vie qui s'affirme, elle et ses besoins, ses nécessités matérielles et affectives. Proclamer, produire, garantir ce dont la vie ne peut manquer, ce qui en fait le bonheur et la valeur, c'est là le salut que l'homme demande à la religion.

Mais ce serait se faire illusion de voir déjà dans cette première aspiration au salut l'appel que l'homme adresse à une force extérieure, dont confusément il percevrait l'existence et la domination. M. D. n'admet pas qu'une perception obscure de ce dualisme soit à l'origine du sentiment religieux ou de la religion ; d'après lui, ce n'est pas là une donnée primitive ; c'est plutôt un résultat, c'est la religion déjà constituée. Pour voir surgir celle-ci, il faut suivre de plus près les transformations qu'impose le désir.

Il est facile d'indiquer sous quelles formes toute vie consciente affirme ses besoins. Une civilisation ébauchée, élémentaire aura à peine d'autres valeurs à maintenir que celles qui correspondent aux intérêts tout pratiques, aux nécessités de la vie corporelle. Cependant elle affirme, elle aussi, « l'idéal moral qui fait l'unité du groupe et dont les individus sont les serviteurs » (405). Aussi éloignées qu'on puisse imaginer ces tendances frustes des plus hautes aspirations spirituelles des grandes religions, toujours est-il que dans les unes et les autres les fins suprêmes de l'individu et de la société trouvent leur expression, et que c'est de cette qualification commune que naissent les dieux.

Les conditions de la vie consciente marquent les étapes de cette transformation. Les grandes émotions, les excitations collectives, le caractère imprévu et mystérieux de leur succession, en un mot toute la variété des phénomènes psychologiques que W. James a cru pouvoir caractériser comme l'envahissement de la vie consciente

par le travail subconscient, suscitent l'idée d'extériorité, de « puissance débordante », de « force dominatrice ».

Là serait l'origine de l'affirmation de cette force impersonnelle que nous retrouvons au fond des conceptions religieuses et dont les religionistes n'ont cessé de nous indiquer la présence sous les noms divers de Mana, d'Ame du Monde, d'Energétique primitive, etc.

Mais cette force ne s'affirme ni quelconque ni abstraite ; elle se concrétise, qualifiée par le désir : c'est autour des grandes aspirations humaines que la vie gravite, c'est par rapport à elles que s'affirment ses craintes et ses espoirs. C'est donc la valeur qui bénéficie de cette apparence de transcendance et d'extériorité, c'est elle qui s'empare de ce pouvoir dominateur, et qui, ainsi transformée et objectivée, constitue le divin.

Arrivé là, on a dépassé déjà l'ordre du sentiment pour entrer dans celui du savoir. Il ne nous suffit pas, pour reconstituer les origines de la religion, d'analyser nos désirs, ni de comprendre le support psychologique des valeurs : la religion ne se confond pas avec la passion ; « le domaine de la pure vie passionnelle, du jeu, » de l'épanouissement, du développement des forces propres, n'est » pas la religion » (405).

Pour faire sortir de cette matière le divin, il a fallu l'intervention d'une pensée, d'une conception du monde, grâce à laquelle on quitte le terrain de la vie individuelle et des transformations subjectives pour l'objectivité de la réalité ontologique.

L'homme religieux renonce à se satisfaire par ses propres forces ; il croit à un ordre des choses, à un système des forces. « Ainsi la » pensée donne une valeur cosmique et ontologique aux poussées » du sentiment, au jeu des valeurs. Elle les organise en un monde » supérieur et c'est parce qu'elle pense les mondes. Elle crée du » même coup le monde de l'expérience et le monde transcendant. » Car la technique bifurque, d'une part, vers la pratique et vers la » science, aux ordres du monde, d'autre part, obéissant aux désirs, » aux intérêts, aux valeurs, au service du désir. Et les mondes se » constituant simultanément s'opposent, se séparent et s'affrontent. » A mesure que l'objectivité du monde sensible se constitue, » s'affirment la liberté, la supériorité, la transcendance du monde » divin. La grâce s'organise en regard de la nature, en elle se » réfugie tout ce que la nature ne peut plus accepter » (422).

Ainsi l'intervention du savoir, grâce au pouvoir d'objectivation qui lui est propre, a pour effet d'organiser, en face des tendances de l'action, une causalité conçue dans l'ordre des réalités, un méca-

nisme producteur, qui est la condition même de toute religion. Par lui-même le sentiment n'est pas religieux, il ne devient tel que si un système d'êtres, une réalité, dont il se déclare dépendant, se trouve constituée. « Le Dieu sensible au cœur suppose un Dieu de » l'esprit... Sans l'idée d'un Dieu à qui ils se comparent et » s'égalent, que seraient tous ces frémissements intérieurs qui se » pressentent divins » (423)?

Cela étant, religion et dogme ne se séparent pas, puisque pour exister la religion doit se donner des êtres dont elle détermine et proclame la nature supérieure. Et, qu'on le remarque bien, ce n'est pas qu'un au-delà soit donné d'abord à la conscience ou présupposé possible; pour M. D. l'action du savoir sur le désir est le premier pas vers la constitution d'un monde distinct et en fournit même la matière.

Si tels sont les éléments constitutifs de la religion, on en comprend sans peine les développements ultérieurs que l'histoire nous fait connaître. Tout ne sera que perception confuse, « sentiment intellectuel », qui « anticipe sur le jugement formulé » dans la première transformation des données subjectives. Qu'intervienne la réflexion, et les affirmations prennent forme et expression ; les mythes vont raconter la nature et la vie des puissances divines, jusqu'au jour où les exigences de la raison donneront naissance aux formules dogmatiques.

Nous n'avons guère le moyen de nous étendre sur le développement de cette foi créatrice. M. D. n'esquisse ses vues à ce sujet que sous d'expresses réserves; en les désignant comme « Conclusions et Anticipations », il insinue qu'elles dépassent quelque peu la portée de l'étude menée jusqu'à ce point. Quant à la doctrine qui vient d'être résumée, il suffira de suivre rapidement M. D. dans ses recherches, pour voir qu'elle pénètre et domine tout son ouvrage.

*
* *

L'étude psychologique du phénomène religieux ne peut commencer que par la foi. « La foi est pour le psychologue le fait religieux » primordial » (p. VII). « Toute religion proclame que la foi atteint » des réalités indépendantes de l'individu ; mais toute religion » admet aussi que c'est par la foi que l'individu entre en contact » avec ces réalités » (IX).

Mais la foi n'est pas un acte unique et uniforme; il y a différentes et multiples façons de croire. M. D. s'efforce de les ramener toutes à trois types, à trois formes élémentaires.

La foi, en effet, comportera une attitude distincte, irréductible dans les cas où elle voudra réaliser une adhésion raisonnée, tendant vers la certitude scientifique, et dans ceux où elle ne demandera d'autre garantie que celle que lui donne la satisfaction des besoins et des tendances.

En plus de cette foi raisonnante et de cette foi sentimentale M. D. croit pouvoir en distinguer une troisième, la foi par autorité ou par ouï-dire, qui se caractérise par son manque d'adhésion personnelle. Elle ne se base que sur la puissance des institutions et de l'opinion, elle est réception plutôt qu'adhésion. Elle se nomme la foi implicite et groupe de ce chef toutes les formes inférieures de croyances.

M. D. a trop le sens de la complexité de la vie religieuse pour affirmer l'existence à l'état pur d'une de ces formes de la foi. Ces différentes attitudes se mêlent dans la réalité concrète de l'acte de foi ; de telle sorte cependant que l'on peut distinguer les éléments qui s'entrecroisent, reconnaître ceux qui dominent et que pour cette raison la théorie doit dégager.

Malgré cette réserve, la définition de la foi implicite peut donner lieu à des confusions. Ce que veut M. D., c'est considérer la vie religieuse de l'individu au moment où elle n'est pas encore une attitude psychologiquement autonome et personnelle, où elle n'est qu'imposition du dehors, tellement que c'est la société qui croit plutôt que l'individu. Celui-ci ne fait qu'obéir au besoin de conformisme, sa foi est collective, imposée par la puissance du milieu, communiquée par contagion, dominée par la loi du moindre effort, qui fait accepter les situations acquises et les opinions régnantes.

On peut hésiter, semble-t-il, à reconnaître dans l'attitude ainsi décrite une foi véritable. Elle se donne plutôt comme une incapacité, un état d'indifférence, un manque de ce degré de vie intime que postule l'acte psychologique de foi. En tout cas on n'est pas en droit de la désigner comme la foi des masses.

Il est bien vrai que la croyance des simples, des ignorants, de l'enfant est autrement conditionnée que celle du savant, du philosophe, du théologien ou du fidéiste ; on ne songe pas non plus à nier l'influence sociale qu'ils subissent de façon intense ; très souvent elle constitue le motif principal de leur adhésion. Mais un motif inférieur, proportionné à une culture moindre, suffit à susciter une adhésion personnelle, ardente et sincère, impliquant une activité réelle du sujet dans l'ordre de la connaissance et de la volonté. On n'est donc pas autorisé à supposer que le seul fait de l'influence dominante du milieu exclut le caractère intimement personnel et autonome de l'acte qu'elle provoque ; une même attitude psycholo-

gique d'adhésion raisonnée et libre se retrouve dans des conditions et des circonstances variées.

Ces précisions sont nécessaires, quand on ne veut pas se méprendre sur la foi des simples. D'autre part, il est manifeste que cette foi, par l'absence d'exigences critiques et par l'insouciance à l'égard des garanties scientifiques, présente un caractère de simplicité et de réceptibilité, qui en facilite l'examen. On en comprend la structure dès que l'on a pénétré les doctrines qu'elle professe et saisi la nature des institutions qu'elle suppose; plus n'est besoin de se demander comment cette attitude ou cette croyance s'intègre dans un ensemble philosophique plus général.

Une telle foi implique donc un groupement religieux organisé; celui-ci à son tour suppose une religion instituée que le groupe a mission de conserver et de répandre. On peut dire que l'église ou le groupement représente la religion dans ce qu'elle a d'acquis, dans ce qui succède à la période d'invention. Une église suppose une doctrine déjà formée et enseignée, des pratiques salutaires déjà établies et administrées comme moyens de salut.

Doctrine et rites tendent à une seule et même chose : établir le contact salutaire avec le divin, par la commémoration d'abord, qui renouvelle et perpétue le passé religieux; par le rite surtout qui transmet et communique la puissance du sacré.

Ce réalisme religieux, c'est-à-dire : « la croyance à l'efficacité externe, objective de certaines croyances et pratiques » (27), est pour M. D. le point de départ de la compréhension de l'énigme religieuse. Dans sa forme extrême et ingénue, telle qu'on la rencontre dans la magie primitive, elle révèle assez facilement son secret.

La magie est née du désir. Par lui-même le sentiment croit, espère en sa réalisation. A cette poussée du désir la magie ajoute la croyance à l'efficacité et la mise en œuvre des moyens que se donne le désir. « Désirer c'est commencer d'accomplir... le sentiment » s'épanche en mouvements, paroles, gestes... le désir anticipe » l'action désirée; il en réalise à l'avance l'esquisse... on pensera l'ac- » tion du semblable, parce que l'on fera naturellement ce qu'on veut » qui soit, parce qu'on agira inévitablement le semblable » (33 sq.).

Pour mesurer toute l'étendue de l'action du désir, il faut se rapporter à ces états dominants où le sentiment est sûr de lui-même, à ces moments d'émotion pleine, d'enthousiasme, d'obsession, que le vertige souvent accompagne et qui donnent l'illusion du transport dans le réel.

L'action réfléchie, volontaire qui conduira à la convention, à la magie systématisée, succédera à la pratique spontanée et cela,

d'autant plus facilement que des coïncidences heureuses en auront récompensé l'effort.

Le fond de tout cela est une tendance, une disposition d'esprit qui incline à anticiper sur l'expérience, à affirmer de parti pris la valeur réelle et objective de la subjectivité et des moyens qu'elle se donne. Par ce mélange des moyens extérieurs et des puissances du désir la magie se donne une force « mi-spirituelle, mi-mécanique », un Dieu impersonnel.

« Il semble donc, continue M. D., que les êtres sacrés se soient » formés de cette matière sacrée par une sorte de condensation. » Jusqu'à un certain point, toute divinité est une individualisation » de cette force religieuse... Le rite tout-puissant (au commence- » ment) dispensait du Dieu. L'affaiblissement de la liaison du rite » et de son effet suscite le Dieu, d'abord attaché au rite et gardien » encore de son exécution, puis indépendant et personne libre... » accessible seulement aux vœux et aux prières » (45).

Quoi qu'il en soit donc des relations historiques ou logiques de la magie et de la religion, — problème que M. D. veut entièrement laisser de côté (on ne voit trop comment il y réussit) — la magie et la religion répondent aux mêmes préoccupations, et sortent du même détour que commande le désir ; il n'y a entre eux qu'une différence de conditionnement.

Les sacrements, les sacrifices participeront donc eux aussi à la catégorie du moyen magique. Mais dès que, sous les démentis de l'expérience, l'efficacité mécanique a fait place à l'idée d'un Dieu libre, puissant et personnel, que la volonté de contraindre sans plus ne peut affronter, il a fallu pour maintenir l'action sacramentelle le recours à l'institution divine.

Les observations de M. D. vont donc à confirmer les théories de Hegel, Mauss, Marret, Loisy, etc. Il ne fait d'ailleurs que rendre à ces théories ce qu'il leur doit, car c'est d'elles seules qu'il s'inspire, négligeant presque complètement les études qui partent d'un autre point de vue. A peine une brève note mentionne-t-elle la solution catholique exposée par le P. Bouvier.

Tout le problème cependant tient dans la divergence de vues relative au point qu'on vient de toucher. Pour le psychologue, il s'agit de voir si l'attitude de celui qui croit à l'efficacité de la contrainte subjective parce qu'il est dominé par la violence de ses désirs, est la même que celle de l'homme qui entrevoit la limite de ses moyens d'action et qui se conçoit lui-même, — et les choses avec lui, — comme dépendant d'un plus puissant que lui.

Si l'on ne peut préjuger la réponse à cette question, les deux attitudes demandent à être étudiées avec le même soin.

Il ne suffit évidemment pas d'opposer la force personnelle que reconnaît la religion à la force vague de la magie pour conclure que la première n'est que la condensation de la seconde ou que les deux ne sont que des expressions différentes d'une même attitude fondamentale. Il ne suffit pas non plus de souligner les illusions que provoque le désir, pour identifier avec elles toute l'œuvre suprasensible du savoir. Si le savoir peut intervenir pour prêter à nos aspirations une apparence de réalité ontologique ou cosmique, doit-on en conclure que c'est sa fonction habituelle et normale ? Nous voilà ramenés au problème de la connaissance ; M. D., semble-t-il, le présuppose résolu dans le sens agnostique.

Nous trouvons chez M. D. des remarques intéressantes et suggestives au sujet de l'universalité de l'état d'esprit magique : les dispositions qui se manifestent dans les états d'excitation, d'attente, de tension, etc., montrent combien la foi en l'efficacité du désir tend à s'imposer à notre vie de civilisés réfléchis. Ne pourait-on faire des constatations analogues au sujet de l'attitude religieuse et se rendre compte ainsi que l'appel à la magie et l'appel au divin procèdent de deux attitudes irréductibles ?

L'examen des autres formes de la foi nous permettra de serrer le problème de plus près.

*
* *

Si l'homme n'est assuré d'une chose que quand il l'a prouvée intellectuellement, on verra surgir avec l'éveil de la réflexion des exigences précises par rapport à la vérité de la religion. La raison consciente d'elle-même ne peut s'abandonner à la certitude instinctive qui se dégage d'une conception répondant aux besoins de la vie.

On voit du coup les éléments du problème : Proclamer la foi sans ou contre la raison, c'est avec le fidéisme courir les risques de l'arbitraire ; limiter la foi aux exigences de la raison, c'est la nier pour lui préférer les certitudes du rationalisme. La foi se donne comme supérieure et inaccessible à la raison, « elle disparaît devant le savoir » (96).

Deux moyens de conciliation se présentent : ou bien, la foi c'est encore la raison, mais une raison supérieure, un moyen plus parfait, plus direct de connaître : élévation, illumination, intuition ; ou bien, on insistera sur le caractère inaccessible de la vérité révélée. Elle est mystère ; l'intelligence ne saurait ni la prouver, ni

la comprendre ; la révélation dans son essence dépasse la nature et ses exigences, la raison et ses capacités. Dans ce cas il ne reste pour l'intelligence qu'une voie d'accès ; ce dont elle ne peut voir la vérité par elle-même, elle peut le connaître par l'intermédiaire d'un autre qui sait, et dont elle connaît et dont elle prouve la science. Si donc Dieu manifeste une vérité que ne peut atteindre l'homme, l'intelligence devra prouver que c'est Dieu qui parle et que ce que Dieu dit est infailliblement vrai. Croire, alors, c'est admettre sur le témoignage divin.

Il s'agit donc, dans les deux formes de solution, de passer du monde du savoir et de la science à celui du mystère et de la religion. L'une et l'autre explication doivent tenir compte des différences psychologiques qui séparent une adhésion de foi d'une connaissance scientifique. Alors que le travail de la raison n'est qu'examen, recherche, critique et affirmation mesurée, l'adhésion de la foi est élan et vie. Le travail de la raison n'est ni la mesure, ni le dernier motif de la foi. Celle-ci s'avance au delà et vise plus haut. Qu'on professe l'illumination directe, qui atteint le mystère dans sa réalité concrète, ou qu'on se contente de postuler l'illumination indirecte, qui ne fait qu'éclairer l'autorité du Dieu révélateur ; dans les deux cas il vient s'y ajouter nécessairement une part d'irrationnel, — certitude en excès, plénitude d'affirmation que ne justifient pas seules les données simplement intellectuelles. C'est, dans l'adhésion de la foi, la phase « affective et active, sentiment profond, confiance qui exalte » (97).

Faisant l'examen de la foi raisonnante, on peut négliger la première de ces théories, celle de la raison illuminée, car cette sorte d'intuition dépassant la raison est ou la foi elle-même, ou n'est qu'un autre nom de la sensibilité.

La foi qui vraiment veut se baser sur le contrôle de la raison apparaît à M. D. comme « une curieuse combinaison du raisonnement et de l'élan suprarationnel », qui lui permet de suivre de près la « tendance intellectuelle et objective aux prises avec les tendances subjectives » (182). L'apport de ces dernières est considérable et constitue l'objet même à croire. A ne considérer que celui-ci, on doit en remarquer le contenu humain, pratique, affectif. « C'est un » thème religieux, qui fait appel à la nature humaine et dont la » puissance affective est considérable... c'est la solution d'une » énigme morale métaphysique... Ç'a été justement l'effort des » grands novateurs et réformateurs religieux d'aller droit à un » grand thème excitateur d'énergie... Les âmes de foi se mettent » ardemment en présence de la doctrine pour la réaliser » (197).

L'importance de cette constatation s'accentue, si l'on se reporte aux origines des religions et des mouvements religieux. Ce qui fait l'entraînement des doctrines nouvelles, c'est leur valeur de salut, elles sont la bonne nouvelle qu'attendait le désir, et qui « est de niveau avec l'âme et l'esprit des fidèles » (139).

Une puissance qui, elle aussi, se manifeste divine, se dégage alors de la bonté inhérente à ces doctrines, puissance que soutient et rehausse encore l'action du prophète.

« Toute religion repose à l'origine sur un message et sur un » messager. Le message fait la force du messager, le messager la » force du message » (140). « En partie la valeur du message vient » de l'autorité du prophète, car une bonne part de sa force impres- » sive vient de lui ; soutenue par un homme quelconque elle ne » ferait pas son chemin dans le monde; à son tour, l'autorité du » prophète est constituée par le message. Si étrange et si extra- » ordinaire que fût sa personnalité physique et morale, si puissante » que fût sa fascination, une révélation insignifiante et puérile en » réduirait à néant les effets » (142).

Force communicative donc, d'une part, et, d'autre part, joie, paix dans une expérience vécue, dans une manifestation de puissance nouvelle, telle serait la réalité psychologique de l'origine des religions. Valeur et vie, sentiment et réalisation : « Un mouvement » vers un être ou un objet le divinise, d'abord comme la passion » divinise son objet, par le plein don de soi-même à l'objet aimé et » par une sorte d'éblouissement devant son insondable valeur » (146).

On voit combien les premières données des religions échappent aux préoccupations scientifiques pour s'établir dans les au-delà des aspirations et des sentiments.

Mais là où la religiosité s'affirme et s'abandonne, la réflexion examine et construit ; et avec elle les exigences intellectuelles s'imposent aux affirmations de la foi. L'intelligence qui s'impose a, elle aussi, ses lois, l'acquis de ses concepts, la rigueur de ses catégories qui se partagent le réel. Sous son action, l'affirmation vague, confuse, riche en éléments divers, qu'unit et enveloppe la sentimentalité, se fractionne, se détermine et s'oppose. Les premières précisions appellent les suivantes et ainsi le donné s'intellectualise de plus en plus. C'est de ce travail que le mystère surgit d'abord par la manifestation des exigences contradictoires de la foi. « Elle » (la foi) veut tout avoir et ne rien laisser perdre... Tant que cette » aspiration restait informulée ou se contentait de formules impré- » cises, la contradiction restait latente et implicite. Mais la raison » s'épuisera à distinguer à la fois et à unir des notions inextricable-

» ment confondues dans un acte d'adoration et de confiance » (150).

Ensuite, les progrès de la pensée qui prend conscience d'elle-même et de ses limites, aboutissent aux éléments constitutifs d'une philosophie naturelle, régies par les exigences de l'ordre logique. Avec l'incompatibilité de celui-ci et des données de la foi, l'opposition des deux mondes et des deux ordres prend forme, et se résout dans les notions de naturel et de surnaturel. Ce qui ne fut à l'origine que sentiment de l'étrange vis-à-vis avec la puissance du monde religieux, devient mystère rationnel, transcendance du divin. Les notions de révélation et de surnaturel s'imposent et la théologie, en les élaborant, donne de plus en plus au mystère. « D'où l'appel » inévitable à l'autorité, la renonciation à comprendre et l'extrinsé» cisme de la théologie. Transposée en vérité, la valeur ne se con» tente plus du sentiment de la valeur; et ne trouvant pas dans la » vérité formulée l'intelligibilité indispensable, l'autorité de l'évi» dence, elle recourt à l'évidence de l'autorité » (153).

Ainsi le catholicisme intellectualisant construit tout l'édifice de la vie religieuse sur l'affirmation intellectuelle et l'assurance dogmatique, qui trouve sa garantie et son immutabilité dans l'autorité divinement constituée.

* * *

Le protestantisme donne à l'acte de foi une physionomie nouvelle, il introduit la priorité de l'élément subjectif, oppose le sentiment et la confiance à l'intellectualisme raisonneur, la valeur de la personne au dogme de l'autorité.

L'objectivisme catholique et le subjectivisme protestant semblent ainsi se construire avec des éléments qui s'excluent. Mais M. D. trouve de part et d'autre un fond identique diversement exploité suivant qu'on le destine à apaiser des préoccupations sentimentales ou rationnelles.

Qu'on prenne, par exemple, la forme la plus complète, la plus achevée du sentimentalisme religieux, celle du symbolo-fidéisme protestant ou du modernisme. Le rapport entre la foi et la croyance s'y présente sous un jour nouveau. On affirme que ce n'est pas l'objet à croire qui suscite la foi, mais la foi elle-même, impression personnelle, réaction sentimentale qui crée les croyances. Celles-ci ne sont autre chose que l'expression intellectuelle, approximative et revisible, de l'expérience intime, l'image de l'exigence religieuse qu'éprouve le croyant. C'est de cette expérience sentimentale que sortent les religions historiques, et le christianisme ne fait qu'expliciter un état supérieur de cette expérience.

Mais ici l'illusion se dévoile ; le sentiment pur, que l'on croit retrouver si bien dans la conception chrétienne, dépouillée de toutes les superfétations scolastiques, n'est-il pas lui-même l'expression ou le produit du christianisme historique? Car, en réalité, le sentiment qu'on invoque est spécifié et déterminé, il contient ce que l'on veut en tirer.

« L'expérience dont il s'agit est une expérience chrétienne, et » cette foi sentimentale suppose une foi de raison ; elle implique » un objet et un jugement sur la valeur de cet objet. Le Dieu sen- » sible au cœur est encore un Dieu de la foi, car qu'est-ce qui le » fait tel et divin, sinon qu'il satisfait à des conditions préalables » (224)?

« En réalité tout le christianisme est sous-jacent à ce fidéisme » (225).

Les tendances, les désirs, les sentiments ne s'achèvent qu'en s'intellectualisant, ils n'ont la valeur d'un contenu que s'ils sont portés par l'idée, que s'ils prennent corps dans le monde de la réalité que conçoit le savoir. Pas de religion sans croyance, le sentiment ne devient religieux que par rapport à celle-ci.

Les grands réformateurs protestants n'avaient pas pensé à récuser ce dualisme primitif que le protestantisme libéral tâche vainement d'éliminer. Ils supposent une doctrine extérieure et divine que l'expérience sentimentale reconnaîtra comme telle. Leur « confiance » s'applique nettement à un objet précis, Dieu ou le Christ » (209).

« Les objets de croyance sont les principes de la confiance ». Confiance, assurance du salut, ces principes subjectifs remontent à leurs conditions. « La justification n'a de valeur qu'autant que ses » conditions dogmatiques en ont. Une œuvre de salut accomplie » une fois pour toutes au cours de l'histoire, est la condition objec- » tive de la foi » (212).

D'ailleurs, la psychologie de la confiance n'exige-t-elle pas « que » l'être soit constitué comme il lui est nécessaire qu'il soit » (239)? — « Elle implique donc la croyance précisément en tout ce en quoi » elle a confiance » (238).

La foi qui sauve ne suppose-t-elle pas la théorie d'un Dieu sauveur? N'implique-t-elle pas, aussi bien que l'assurance subjective du salut, l'affirmation objective, ontologique de sa réelle puissance salvatrice?

« Si loin qu'on remonte aux origines, la confiance dans la per- » sonne ou dans la doctrine s'entoure de l'autorité d'un système » religieux préexistant, s'appuie sur des preuves, signes et pro- » diges, met en œuvre une apologétique naïve. La peur de l'intellec-

» tualisme, le retour à la nature affective sont des phénomènes très » complexes et qui supposent les grandes élaborations systéma- » tiques, contre lesquelles ils réagissent. La foi primitive est plus » confusément complexe. Il faut raffiner les données naturelles pour » arriver à tant de simplicité. Il faut l'affaiblissement des raisons » de croire pour que se libère la foi sans raison » (523).

*
* *

Sous la variété des objets de croyance, sous l'étiquette des garanties diverses que postulent les formes de foi et les théories qui les régissent, l'analyse de M. D. veut découvrir un fond identique de réalité psychologique : une réponse aux aspirations qui doit sa solidité ontologique à l'objectivation du savoir.

Les formes extraordinaires de la vie religieuse se développent autour des mêmes données. « L'état mystique, dit-il, est une exaltation confuse qu'illumine une interprétation spirituelle » (251).

Dans l'effort mystique, le sentiment et la pensée tendent à s'élever au-dessus des capacités de la vie ordinaire, jusqu'à l'appréhension immédiate du divin. « Une exaltation où s'unifie » tout le raffinement de l'affectivité la plus profonde et la plus » abstraite — la pure musicalité du sentiment — et l'abstraction » d'une pensée vide d'images et de formes et qui ne garde des con- » cepts que leur résonance supralogique et l'attitude de la conscience » orientée vers l'objectivité » (251).

Ainsi donc un état de confusion du sentiment poussé au delà des conditions normales de sa détermination. On connaît ces moments d'imprécision, presque d'absence totale de différenciation, que revêt le sentiment qui tourne sur lui-même et s'exalte dans sa réalisation. C'est, pourrait-on dire, le sentir pur qui se libère. Les pratiques orgiastiques ou les procédés plus rassis de la tension mentale ou de l'ascèse provoquent ces états d'excitation, de vertige, d'abolition de la conscience personnelle.

Ce sont ces impressions d'étrangeté, de domination envahissante que guette l'esprit insatisfait de ses acquisitions, c'est de ces vertiges qu'il s'empare pour dépasser ses formules et ses images, et se complaire dans la présence et l'affirmation de l'ineffable, du divin : « Se » retourner vers son propre élan pour l'adorer comme la source de » la vie la plus profonde et la plus pure, c'est justement l'attitude » mystique » (281). Par là donc « la libération du moi, et la conscience d'une autre réalité essentielle et immuable » (256).

Mais une doctrine, une attitude de l'esprit est sous-jacente à ce

travail. Pour faire surgir de l'excitation la forme d'un Dieu « il faut » déjà que l'esprit la porte » ; l'expérience bénéficie d'une doctrine reçue, le mystique orthodoxe retrouvera dans son extase l'objet de sa foi. Ce que le mystique retrouve, c'est « un Dieu qui s'est formé » peu à peu dans le fond de l'esprit ; le Dieu précis a ouvert la » marche au Dieu ineffable ; la méditation a précédé la contempla- » tion. Au seuil de l'ombre, le mystique se sent conduit par ce » Dieu. Si dans l'ombre la plus épaisse il n'est pas perdu, s'il sent » Dieu même, c'est que son aventure réalise une profonde attente... » A l'heure où la conscience se retrouve, elle saura donner un nom » et des caractères à l'expérience d'où elle sort, par le rapproche- » ment de cette idée, de cette expérience » (266).

* * *

Le prophète ou l'inspiré cherche, dans ses communications avec le divin, des résultats plus pratiques. Ce qu'il veut en rapporter ce sont « des enseignements et des ordres précis, des révélations utilisables »(286). « Il est un initiateur et, dans l'ordre des valeurs reli- » gieuses, un inventeur »(286) ; cependant sa vie religieuse est moins intensément personnelle que celle du mystique. Ses initiations et ses inventions sont plus strictement en rapport de dépendance avec la doctrine reçue. Son activité de chef religieux et de révélateur est basée sur la réceptivité et la suggestibilité de sa complexion. Le mystique orthodoxe interprète ses élans religieux d'après la doctrine établie, le prophète reçoit d'elle ses élans mêmes. La tradition religieuse le domine et c'est pourquoi il est prédisposé à en éprouver la réalité en lui-même. Les vérités nouvelles qu'il annonce, ont, elles aussi, leur origine dans l'expérience que suscite en lui l'enseignement traditionnel ou un aspect de celui-ci. Même si, comme les prophètes d'Israël, le voyant s'élève, par la moralité, le bon sens et la raison, au-dessus des formes grossières de l'inspiré devin et sorcier, on reconnaît en lui « celui qui subit et élabore certains schémas traditionnels », il reste « dans le royaume ténébreux de l'enthousiasme un visionnaire qui prend pour des révélations de Dieu les idées qui se lèvent dans son esprit » (290).

Analogue, mais plus modeste, parce que réalisée dans le plan de la psychologie normale et de la vie quotidienne, est la croyance qui attribue à Dieu, au secours de sa grâce, certaines bonnes pensées, certains mouvements ou actions salutaires. C'est toujours la tendance de la vie à s'opposer et à se distinguer de ses propres produits. L'élaboration subconsciente des états inconsciemment préparés,

leur irruption dans la conscience claire paraissent être la matière dont les théories sur Dieu et la grâce ne font qu'expliciter la forme : « Le sujet éprouve cela même que sa religion décrit » (310).

Reste la conversion, mouvement de transformation, état de crise et, comme tel, de nature à mettre en relief l'attitude psychologique caractéristique du croyant. La conversion est essentiellement changement, rupture d'avec le moi du stade antérieur, vie nouvelle ; « elle est, comme la passion, transformation de la sensibilité » (331).

Elle constitue un changement en mieux, qui donne au sujet la conscience d'avoir triomphé des tendances et des influences mauvaises et d'entrer dans une vie plus vraie et plus féconde, grâce au secours d'en haut. C'est donc la foi qui fait irruption dans l'âme, brusquement, ou après les détours d'une préparation souvent compliquée, et cette foi, c'est pratiquement l'expulsion de l'esprit mauvais, de l'esprit positif, prosaïque qui se tient au niveau de ses propres capacités, soit que le sujet s'y complaise et s'y repose, soit que la surveillance de l'esprit critique arrête les élans de la sentimentalité toujours prête à diviniser.

La conversion est donc l'ascension à la vie des aspirations, l'abandon consenti à une expérience ; et celle-ci est constituée par l'invasion d'un mode d'être nouveau, apparaissant, par sa supériorité et par le contenu qu'il implique, comme le passage dans le monde du Dieu.

*
* *

Dans ses travaux antérieurs M. D. s'était appliqué à rechercher le déterminisme psychologique dans lequel s'expriment les phénomènes religieux et mystiques sans se prononcer sur la nature ou la réalité intégrale de l'objet ainsi exprimé. — De la sorte il ne niait pas nécessairement toute réalité ou causalité transcendante. — Dans le travail qui nous occupe, son principal souci paraît avoir été d'atteindre cet objet même, de le faire entrer dans les cadres empiriques, d'en reconstituer la réalité dernière sans recours au transcendant.

Nous avons déjà noté comment la question nous remet inévitablement devant le problème de la connaissance humaine : l'affirmation du trancendant, du divin, informe sans doute toute l'étendue du phénomène religieux ; comme se plaît à le répéter M. D. « la religion est le vertige de Dieu ». Toutes les attitudes religieuses sans exception se ramènent au fait de reconnaître dans le divin la donnée immédiate et le dernier résidu de la religion. Le message religieux est essentiellement un message divin, et cette origine divine doit

lui donner le droit d'affirmer ce que l'homme par lui-même ne peut connaître, ni comprendre. Si, comme le montre fort bien M. D., religion implique croyance, on ne peut soutenir qu'il a fallu attendre l'élaboration des notions théologiques de naturel, surnaturel, mystère, etc., avant que la vérité qui se dit divine, ait pu exiger l'assentiment de la raison. Mais n'est-ce pas là retrouver aux origines de la religion, le mystère ou le fondement de ce qu'on veut bien appeler l'extrinsécisme intellectualiste ? Alors on n'a nulle peine à comprendre que c'est par rapport à la doctrine crue et professée que se définissent les phénomènes ordinaires de la vie religieuse, comme ceux des états mystiques, et c'est dans ce sens qu'on peut répéter la parole de notre auteur : pour faire sortir d'un sentiment la forme d'un Dieu, « il faut déjà que l'esprit la porte ». M. D. s'efforce de subtiliser cette affirmation du divin, de la réduire à l'extériorisation des besoins de la vie, effectuée par l'ardeur du désir et l'effort pour suppléer aux insuffisances d'un mécanisme incertain de ses résultats. Devrait-il ou pourrait-il le faire, si son enquête ne préjugeait pas l'impossibilité du trancendant ? L'homme religieux est celui qui croit à Dieu parce qu'il attribue à un plus puissant que lui et que le monde, ce que le monde et lui-même ne peuvent réaliser. S'il attend de lui secours et consolation, c'est avant tout parce qu'il a reconnu son caractère transcendant. Il ne suffit pas, pour constituer la religion, d'avoir foi en une extériorité causale quelconque, il faut celle du supérieur, du tout-puissant, du divin. — C'est du seul contact avec le Dieu que se dégagent les caractères du sentiment religieux.

Cet appel au divin, inséparable du phénomène religieux, constitue une donnée empirique et concrète qu'une étude sur la religion doit considérer avant tout. Si M. D. en détourne les regards pour ne retenir que ce qui pourrait trahir un emprunt aux éléments de la vie pratique et passionnelle, n'est-ce pas parce qu'il a présupposé que la connaissance humaine ne peut dépasser le niveau de la réalité phénoménale, ou qu'il a décrété que celle-ci contient le dernier mot sur tout ?

La pénétration psychologique de M. D. ne peut voiler la faiblesse de ce point de départ.

Ce souci de réduire la diversité des phénomènes religieux au même fond psychologique pousse M. D. à des rapprochements hâtifs et à des assimilations injustifiées. Dans le domaine religieux, plus que dans tout autre, des attitudes à première vue fort semblables se révèlent à l'examen profondément différentes.

Signalons à ce sujet la réserve exprimée quant au travail qui nous

occupe par M. Gilson dans la *Revue de Métaphysique et Morale.* « Il » ne serait peut-être pas inutile d'entreprendre une critique des » classifications spontanées de ces faits qui se trouvent impliquées » dans le langage religieux... Or rien ne prouve que la psychologie » ne doive pas s'inscrire en faux contre un certain nombre d'entre » elles. Considérons par exemple le cas de la prophétie : y-a-t-il » vraiment lieu de faire rentrer dans un même genre, même en les » situant aux deux extrémités opposées, le glossolale et le prophète ? » Quel autre rapport existe-t-il entre le grand illuminé, pasteur de » peuples et conducteur d'hommes, qui porte jusqu'à leur point le » plus haut toutes les énergies intérieures, rationnelles, affectives, » volontaires, et le malheureux qui profère des sons incompréhen- » sibles sous l'empire d'une excitation extérieure » ? (1923, p. 369).

En somme M. D. nous remet devant une solution du problème religieux analogue à celle qu'exprimait Wundt : « Die Religion ist » nicht von dem menschlichen Gemüte verschieden. Sie ist nichts » anders als die konkrete Verkörperung des sittlichen Ideales. Die » Wünsche und Forderungen, die Affekte höchster Billigung, die » der Mensch in seinem Bewusstsein vorfindet, stellt er sich als eine » objektive und doch in fortwährender Beziehung zu ihm stehende » Welt gegenüber. Entkleidet man daher die religiösen Vorstel- » lungen ihrer phantasievollen Form, so bilden die Imperative des » Gewissens ihren eigentlichen Inhalt » *(System der Ethik*, 113, p. 104).

Pour établir cette conception, M. D. voudrait se baser sur le seul témoignage des faits. Mais en vérité ses conceptions philosophiques leur tracent des limites et l'hypothèse qu'il veut essayer, s'impose à eux et les plie à ses exigences.

Alors, semble-t-il, l'étude de M. D., avec la richesse de son contenu, la finesse de l'analyse, l'originalité des découvertes, n'est, par rapport à la réalité religieuse, qu'un système nouveau, une théorie de plus à côté des théories qu'elle était destinée à remplacer ; elle n'épuise pas le fait religieux et ne saurait même y prétendre. Dans sa hâte d'exclure le transcendant, elle dépouille le fait religieux de ce qui est sa marque distinctive, et s'établit en large part, sur la confusion du contenu de l'affirmation religieuse avec les dispositions qui l'accueillent.

Jos. De Brandt, C. SS. R.

IX

LES PREMIERS HISTORIENS DE LA VIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Les recherches poursuivies depuis trente ou quarante ans ont poussé relativement loin l'étude des sources de l'histoire de saint Thomas d'Aquin. Les travaux de Denifle et Châtelain, de Douais, du P. Mandonnet, de J. A. Endres, du P. Prümmer, du P. Pelster ont amplement déblayé la voie aux écrivains que tenterait une biographie de l'Angélique Docteur. Sans doute, il s'en faut que tous les matériaux soient à pied d'œuvre. Il faut regretter notamment qu'on ne possède pas encore une édition critique *complète* des premières biographies de l'Aquinate.

Notre ambition, dans les pages qui suivent, consiste à reprendre, en les utilisant, les recherches et les découvertes des critiques de valeur qui nous ont précédé et sans l'œuvre desquels notre propre travail, nous le reconnaissons volontiers, eût été impossible. Nous avons tâché d'agencer dans une étude d'ensemble tous les renseignements éprouvés que l'on possède sur les sources de la biographie du grand Docteur médiéval et qui se trouvent souvent épars de divers côtés.

Nous nous sommes efforcé ensuite d'y joindre nos propres réflexions critiques, de discuter les solutions qui furent proposées et de pousser aussi loin qu'il nous était possible, la réponse aux questions qui se posent inévitablement à l'historien épris d'une des figures les plus hautes et les plus puissantes du monde de la philosophie, de la théologie — et aussi de la sainteté.

Notre travail se divisera en deux parties. Dans une première nous donnerons une connaissance rapide, mais précise de chacune des sources. Celles-ci peuvent se classer en deux groupes distincts : d'abord les récits épisodiques sur certains événements de la vie de saint Thomas, ou du moins certains récits plus ou moins suivis, mais insuffisamment complets pour constituer des biographies au sens strict ; puis les biographies proprement dites. L'étude de ces dernières nous amènera à soulever divers problèmes critiques. Nous tâcherons de les résoudre dans une deuxième partie.

Chapitre I. — Notices sur les premiers historiens de la vie de saint Thomas

§ 1. — *Les récits épisodiques*

Thomas de Cantimpré (Thomas Cantipratanus) parle de saint Thomas, particulièrement de son arrestation par ses frères lors de son entrée dans l'Ordre dominicain et de son emprisonnement. Il donne ces renseignements dans son ouvrage : *Bonum universale de Apibus,* pp. 81-83, de l'édition Georges Colvenerius, Douai, 1627.

Thomas de Cantimpré est un dominicain belge. Né en 1201 à Lecuw-Saint-Pierre (Brabant), il prit l'habit en 1232 au Couvent de Louvain. En 1237 on le trouve à Paris, au Couvent de Saint-Jacques, étudiant en théologie. Il fut le disciple d'Albert le Grand et, comme il nous le déclare lui-même, il suivit pendant plusieurs années son enseignement. « Vidi, écrit-il, et certissime expertus sum, sicut auditor ejus per multum tempus, quod venerabilis ille frater ordinis Praedicatorum, magister Albertus... » [1]).

On lui donne souvent le titre d'évêque suffragant de Cambrai. Mais cette qualification n'est point certaine. Il meurt vers 1272, soit deux ans environ avant Thomas d'Aquin.

Ce qui rend intéressante la notice qu'il consacre au saint Docteur, c'est ce fait qu'il fut, au sens strict, son contemporain et qu'il écrivit du vivant même de Maître Thomas. Mais c'est le seul titre qui, nous semble-t-il, mérite à l'auteur du *Bonum Universale,* l'attention qu'on a souvent accordée à son témoignage en ce qui concerne le Docteur Angélique. Les renseignements biographiques qu'il nous donne à son sujet sont très peu sûrs. Ils renferment des inexactitudes manifestes : c'est ainsi qu'il fait entrer Thomas dans l'ordre à Bologne, alors qu'en réalité il prit l'habit au Couvent de Naples. Il ne recule pas devant des invraisemblances évidentes. L'offre que le Pape Alexandre IV fait à Thomas d'Aquin de le nommer abbé du Mont-Cassin, se produit, à l'entendre, dans des conditions, à coup sûr, extraordinaires. Thomas après sa libération, ayant été conduit à Paris par le Maître Général de l'Ordre, le Souverain Pontife, par lettres apostoliques, lui enjoint de comparaître à la Curie. Alexandre IV ne se borne pas à lui faire la proposition de le nommer à la tête de l'Abbaye du Mont-Cassin, il lui *ordonne*

1) *Bonum universale de Apibus,* p. 576.

d'accepter cette dignité : « A Papa praecipitur ut regimen Abbatiae Montis Cassini susciperet » [1]). Thomas refuse. Il ne veut à aucun prix dépouiller son habit et quitter son Ordre. Alors le Pape lui offre de devenir abbé d'un monastère de Bénédictins, tout en gardant sa robe de dominicain, et en ne cessant point d'être un Prêcheur. Thomas, du coup, s'enfuit secrètement de la Curie et se réfugie à Cologne.

Thomas de Cantimpré verse dans de pareilles invraisemblances, parce qu'il ne possède ses renseignements que de seconde ou plutôt de troisième main. Il utilise les récits qui circulent dans les couvents dominicains du Nord de la France et de la Belgique sur le compte du célèbre Maître de Paris. En cours de route, ces narrations subissent bien des transformations. Sur ces données déjà très peu sûres en soi, il verse les produits de sa propre imagination qui a une tendance prononcée à dramatiser. La réclusion de saint Thomas à Monte San Giovanni prend, sous son pinceau des couleurs vraiment trop sombres et un aspect horrifique. Ses frères deviennent des tortionnaires : *tortores*. Dans sa prison, on introduit non une, mais plusieurs femmes. Ce n'est pas un soir que se produit la célèbre tentation, c'est pendant un temps qu'il suggère, en somme, s'être prolongé. « Secum (c'est une faute de lecture, il faut mettre : cum illo) mulieres in carcere per tempus aliquod concluserunt » [2]).

Il ne faut pas trop s'étonner du caractère incertain des données qui nous viennent de Thomas de Cantimpré sur la vie du Docteur Angélique. Le Bonum Universale de Apibus n'est pas un ouvrage historique. C'est un traité de morale sur les vertus et les devoirs des supérieurs et des religieux. Et il enveloppe ses exhortations d'une allégorie ingénieuse tirée des mœurs des abeilles. A l'occasion, il cite, comme exemple des vertus auxquelles il exhorte le lecteur, des événements de son temps. Les détails qu'il donne sur l'arrestation et la tentation de saint Thomas constituent ainsi une anecdote racontée, non tant avec un soin d'exactitude scrupuleuse, qu'avec le désir d'édifier qui était sa préoccupation essentielle.

* * *

Gérard de Frachet (Gerardus de Fracheto) est l'auteur des *Vitæ Fratrum Ordinis Prædicatorum*, et d'une *Chronica Ordinis* ou *Chronica Fratrum prædicatorum*. On possède de ces deux ouvrages

1) *Ibid.*, p. 82.
2) *Ibid.*, p. 82.

une édition critique par le P. Benoît M. Reichert (Louvain, Charpentier et Schoonjans, 1896).

Gérard de Frachet, natif de Chalus, près de Limoges, reçut l'habit dominicain, le 11 novembre 1225, au Couvent de Saint-Jacques à Paris. Le 25 mars de l'année suivante, il faisait profession entre les mains du Bienheureux Jourdain de Saxe, le successeur immédiat de saint Dominique dans le généralat de l'Ordre. Gérard de Frachet fut prieur du Couvent de Limoges, de 1233 à 1241, puis prieur du Couvent de Marseille, en 1251 Provincial de Toulouse, enfin prieur de Montpellier. Il mourut au Couvent de sa ville natale en 1271, après 46 ans de vie religieuse. Il précédait saint Thomas d'Aquin dans la tombe de près de deux ans et demi.

Les *Vitae Fratrum* et la *Chronica* renferment peu de renseignements sur la vie de saint Thomas d'Aquin. Page 201, les *Vitae* nous racontent brièvement son arrestation par ses Frères après la prise d'habit et sa détention ; à la page 206, nous trouvons le récit du Frère tenté par le démon de la gourmandise et à qui saint Thomas fait avouer sa tentation [1] ; page 215-216 il donne le récit de plusieurs visions du saint Docteur pendant le sommeil. La *Chronica* donne la liste des maîtres dominicains, licenciés par le Chancelier de l'université et qui ont enseigné au Couvent de Saint-Jacques, depuis Jourdain de Saxe jusqu'en 1253 : parmi eux figure saint Thomas d'Aquin.

Les renseignements donnés par Gérard de Frachet méritent d'attirer l'attention pour un double motif. C'est un contemporain de Maître Thomas, et, d'autre part, les sources qu'il met en œuvre sont dignes de grand intérêt. Il a puisé, comme il le reconnait lui-même, dans un petit livre de Jourdain de Saxe sur les origines de l'Ordre. Il a pu consulter les écrits des Prieurs Dominicains qui avaient reçu, au Chapitre Général de 1256 tenu à Paris, le commandement d'envoyer au Maître Général Humbert de Romans, tout ce qu'ils savaient touchant l'histoire de leur Ordre. Il réunit les témoignages verbaux et écrits qu'il lui fut possible de recueillir au cours de ses lointains voyages. Car en 1241 il est au Couvent de Lisbonne ; en 1245 il assiste au Chapitre Général de Cologne et se rend à Trèves ; en 1254, il visite, en société de Maître Humbert, la Curie qui se trouvait alors à Naples.

Gérard de Frachet, écrit le P. Reichert, « fut peut-être crédule à l'excès, de telle sorte même qu'il peut apparaître à certains quelque

1) Voir G. de Tocco. Cap. 46.

peu superstitieux en ce qu'il rapporte avec trop de prolixité les choses qui semblent miraculeuses. Mais quiconque lira le livre en entier ne peut point ne pas reconnaître que Gérard est un homme véridique qui ne raconte jamais rien comme étant vrai qu'il saurait être faux. Il ressort presque de chaque chapitre combien il nous indique scrupuleusement ses sources et avec quel soin il s'informe de la véracité de ses auteurs » [1]).

* * *

Ptolémée de Lucques (Ptolemaeus Lucencis) a inséré des renseignements biographiques sur saint Thomas, 1° dans ses Annales *(Breves Annales)*; 2° dans son Histoire Ecclésiastique *(Historia Ecclesiastica)*.

Le fragment des Annales se trouve Col. 1289-1290, *Muratori Rerum Italicarum Scriptores*, tome XI, Mediolani MDCCXXVI. L'Histoire Ecclésiastique est au même volume. Les chapitres qui y traitent de la vie du saint Docteur sont au Livre XXII (cap. XX à XXIV, XXXIX) et au Livre XXIII (cap. VIII à XV).

Les Annales ont été écrites en 1303-1306; l'Histoire Ecclésiastique fut terminée en 1317.

Ptolémée ou Tolémée est une corruption de Barthélemy. L'auteur de l'*Historia Ecclesiastica* s'appelait d'après son nom de naissance, Barthélemy des Fiadoni. Né à Lucques, il entra dans l'Ordre de Saint-Dominique. Il fut à Naples l'élève ou du moins l'auditeur de saint Thomas, lorsque le Docteur Angélique devint régent du *Studium Generale*, qu'il avait fondé en cette ville (1272-1274). Au surplus, comme il nous l'atteste lui-même, il fut uni, avec lui, par un commerce familier et suivi, il entendit souvent sa confession « quemque, écrit-il, probavi inter homines, quos umquam novi, qui suam saepe confessionem audivi, et cum ipso multo tempore conversatus sum familiari ministerio, ac ipsius auditor fui... » [2]).

A la fin de 1309, il séjourne près de la Cour Pontificale, en Avignon. C'est là qu'il acheva la rédaction de son *Histoire Ecclésiastique*. Il devient évêque de Torcello, le 15 mars 1318 et y mourut en 1327.

Ptolémée de Lucques est un historien de métier et d'ailleurs fort estimé de ses contemporains. Les renseignements qu'il donne sur saint Thomas proviennent de sources largement indépendantes de

1) *Vitae Fratrum*, édition Reichert, Introductio p. XVII.
2) *Historia Ecclesiastica*, Lib. XXIII, Cap. VIII.

la *Vita* de Guillaume de Tocco ou des Actes des Procès de Canonisation dont nous parlerons bientôt. Ils leur sont antérieurs en date. Guillaume de Tocco, au Procès, fait d'ailleurs mention des écrits de Ptolémée de Lucques sur le saint Docteur : « Hoc prædictus deponens dixit se frequenter audivisse... a Fr. Tholomeo, Episcopo Torcellanensi qui... fuit studens Fr. Thomae, et multa de ejus sanctitate scripsit » [1]. A lire les chapitres qu'il consacre à saint Thomas, on constate qu'il a un souci sincère d'exactitude. Il parle, au surplus, de choses qu'il a vues lui-même ou bien qu'il tient de témoins dignes de foi : « ut tradunt, écrit-il, qui cum ipso tunc erant Parisiis » [2]. Il constitue, pour la vie de saint Thomas, une source primitive qui, sans être fort abondante, mérite une très sérieuse considération.

* * *

Les actes du procès de canonisation. — « Processus inquisitionis factae super vita, conversatione et miraculis recol. mem. Fr. Thomae de Aquino, Ordinis fratrum Praedicatorum, Sacrae Theologiae Doctoris, Anno salutis MCCCXIX, Joannis XXII, Pontificis Max. Pontificatus III per Umbertum Archiepiscopum Neapolitanum et Angelum Viterbiensem et Tuscanensem Episcopum, Inquisitores, una cum D. Pandulfo de Sabello, Domini Papae Notario, super hoc ab eodem Pontifice deputato ».

Tel est le titre des Actes du procès que donnent les *Acta Sanctorum* du 7 mars, pages 684 à 714 de l'édition Palmé 1865. Ils ne contiennent qu'une partie des Actes de l'enquête canonique. En effet, il y eut deux procès. Le premier eut lieu à Naples, du 21 juillet au 18 septembre 1319, et fut mené par Humbert de Metauro, archevêque de Naples, et Ange Tignosi, évêque de Viterbe, deux notaires, Pierre Giovanni de Rocca-Tarani et François Laureto, ayant été assumés pour les procès-verbaux, en l'absence du notaire apostolique Pandolphe des Savelli, empêché de remplir sa charge.

La seconde enquête prend place du 10 au 26 novembre 1321. Elle eut lieu à Fossa-Nuova, à l'endroit même où le Docteur Angélique était mort et où son corps reposait. Ce procès fut présidé par Pierre Ferri, évêque d'Agnani, et les procès-verbaux rédigés par le notaire apostolique Pierre des Savelli, celui-là même qui n'avait pu remplir son office lors de la première enquête. L'Evêque de Terracine, André, qui avait été commissionné également par le pape

1) *Acta Sanct. Martii*, Cap. VII.
2) *Hist. Eccl.* Lib. XXII, Cap. XXII.

Jean XXII pour instruire le deuxième procès, fut empêché de se rendre à Fossa-Nuova.

Les Bollandistes ne nous ont donné que les Actes de la première enquête. Ces documents sont de première importance pour celui qui veut étudier la vie et la personnalité de saint Thomas. Le deuxième procès est tout entier relatif aux miracles opérés à l'intercession du Docteur Angélique. Il est demeuré jusqu'à présent en manuscrit (Mss 3112 et 3113 du fonds latin de la Bibliothèque nationale de Paris, qui renferment en plus les Actes du premier procès).

Les *Acta Sanctorum* n'ont pas reproduit intégralement le texte de l'enquête de Naples. Il y manque un fragment très important, qui contient notamment la liste des œuvres de saint Thomas, donnée par le témoin Barthélemy de Capoue et que le P. Mandonnet considère comme en étant le catalogue officiel. On peut trouver ce fragment dans Baluze, *Vitae Paparum Avenionensium,* tome III, pp. 2 à 5. Edition Mollat, Paris, 1921. Le catalogue dit officiel se trouve également reproduit, d'après le manuscrit parisien 3112, dans Pierre Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, pp. 29 à 31, 2e édition, Fribourg (Suisse), 1910.

Parmi les témoins interrogés au premier procès, il en est douze qui avaient connu saint Thomas de science personnelle. Certains sont particulièrement importants soit à raison des renseignements qu'ils fournissent sur la vie ou le caractère du saint Docteur, soit à raison des rapports nombreux qu'ils eurent l'occasion d'entretenir avec lui. C'est ainsi que méritent une attention toute spéciale les témoignages de Nicolas, abbé de Fossa-Nuova, du Fr. Conrad de Sessa, de l'ordre des Frères Prêcheurs, vieillard de 77 ans, qui a beaucoup connu Maître Thomas à Naples, à Rome et à Orvieto; du Fr. Pierre de Monte San Giovanni, qualifié dans les Actes de « Monachus antiquus monasterii Fossae-Novae » ; du Fr. Guillaume de Tocco, le promoteur même de la cause de canonisation; de Jean Blaise, juge à Naples et familier de Marie, reine de Sicile; enfin et surtout, de Barthélemy de Capoue, que les Actes appellent avec solennité « Vir magnificus... Logotheta et Pronotarius regni Siciliae ». Et, de fait, ce témoin est un des premiers personnages du royaume de Sicile. En qualité de logothète, il a mission d'examiner les requêtes sur lesquelles son maître s'est réservé le droit de statuer en personne; protonotaire, il est chargé de l'expédition de tous les Actes du royaume. C'est un homme qui est habitué, par profession, à apporter de la précision et de l'exactitude dans ses dires et ses témoignages. Il est accoutumé à faire la critique des affirmations qui lui sont produites. Il a connu personnellement saint

Thomas à Naples. Nous savons, d'après sa déposition, que depuis de longues années, il s'intéressait aux faits et gestes de l'Aquinate. Il a fait, de divers côtés, des enquêtes multiples et partielles sur sa vie. Aussi sa déposition est-elle une sorte de biographie en raccourci, qui prend le Docteur Angélique à partir de son premier séjour à Naples, lorsqu'il y vint étudier à la Faculté des Arts et le mène jusqu'à sa mort édifiante à Fossa-Nuova, au delà même jusqu'à l'histoire de ses reliques et son entrée dans la gloire attestée par de nombreux miracles [1]).

§ 2. — *Les biographies*

Guillaume de Tocco (Guillelmus de Tocco) a écrit une vie de saint Thomas, qui fut éditée par les Bollandistes G. Henschen et D. Papebrock : *Vita, auctore Guilielmo de Toco Ord. Praedicatorum. Acta Sanctorum VII Martii.*

1) On trouve, en diverses chroniques du XIVe siècle, des passages assez brefs qui font mention de saint Thomas d'Aquin. C'est ainsi qu'à propos de la Légende de Bernard Guidonis, nous aurons bientôt l'occasion de signaler deux passages des *Flores cronicorum* du même historien. De même nous trouvons signalée la canonisation du Docteur Angélique, dans la *Continuatio Chronici Guillelmi de Nangiaco* (p. 633, *Recueil des historiens des Gaules et de la France,* tome XX), dans les *Chroniques de Saint-Denis* (*Ibid.*, p. 710), dans la continuation de la *Chronique de Gérard de Frachet* (*Ibid.*, tome XXI, p. 60), dans le *Fragment d'une chronique anonyme finissant en 1328* (*Ibid.*, p. 154). Nous relevons enfin la même mention dans la *Continuation anonyme de la Chronique de Jean de Saint-Victor* (*Ibid.*, p. 680). L'auteur s'est arrêté à la fin de 1329 et, font observer Guigniaut et de Wailly, « c'est vraisemblablement aussi dans les premières années de Philippe de Valois que la transcription en fut terminée » (pp. 676-7). Le texte donné par les éditeurs se borne, comme les autres chroniques, à parler de la canonisation. « Et en cel an, fu canonisiés Saint Thoumas d'Aquin. Et fu cil Saint Thoumas fil del conte de Haquin près de Roume, et souverain en science ; par quoi Sainte Eglise est huy moult enluminée de ses escriptures. Et trespassa et gist encore en une abbaïe de Cystiaus ».

Une variante tirée d'un manuscrit des Archives Départementales de Rouen, nous paraît beaucoup plus importante. Le manuscrit n'est pas antérieur au début du XVe siècle, mais la langue de l'auteur semble dater de la seconde moitié du siècle précédent. Quand on en examine le contenu, on constate qu'il n'est point dépourvu de précision ; il est l'œuvre d'un homme qui, sans être un témoin direct, a fait effort pour se bien renseigner et qui a dû consulter certaines sources plus anciennes que nous ne connaissons pas d'ailleurs. Il est parvenu à donner, à traits rapides mais nets, un résumé de la vie de saint Thomas.

Certains détails méritent d'être retenus, car on ne les trouve pas autre part au

Les Bollandistes avaient reproduit, dans leur édition, un manuscrit incomplet et assez défectueux du couvent des Croisiers de Cologne, et qui est aujourd'hui disparu.

Le P. Prümmer a donné de la biographie de G. de Tocco une édition critique, qui a paru en supplément de la *Revue Thomiste*, de 1912 à 1914. Elle est paginée 57-152. Le P. Prümmer a reproduit le texte du manuscrit Burney, 349, du British Museum, qu'il juge le plus pur. Il y a joint les variantes du manuscrit de Florence (I, VII, 27), du manuscrit de la Vaticane (Lat. 10150) et de l'édition des Bollandistes. La grande guerre a malheureusement interrompu son utile publication.

Guillaume de Tocco naquit vraisemblablement dans la localité de ce nom, située à 12 kilomètres de Bénévent. Il appartient à l'Ordre des Prêcheurs. Il a connu saint Thomas à Naples en 1272-1274. Il était prieur du Couvent de Bénévent, lorsque le Chapitre provincial de Sicile le chargea en 1317, lui et Fr. Robert lecteur, de promouvoir le procès de canonisation de Maître Thomas d'Aquin.

Déjà, bien avant cette date, il semble que G. de Tocco s'intéressait à la vie de l'Aquinate. Nous savons par le témoignage de Barthélemy de Capoue, au procès de canonisation, que celui-ci ayant reçu en

moins aussi précis ; néanmoins ils s'accordent très bien avec les renseignements éprouvés qui nous viennent d'autres sources. D'après ce que nous en rapportent G. de Tocco et Barthélemy de Capoue, on pouvait supposer que saint Thomas, durant sa détention à Monte San Giovanni et à Rocca-Secca, avait non seulement conservé l'habit dominicain, mais encore voulu, en tous points, mener la vie religieuse. Cette hypothèse, l'auteur anonyme qui continua la Chronique de Jean de Saint-Victor, la confirme pleinement. « Mais oncques l'abit ne voult lessier, combien que il souffrist moult de mésaise; car il ne vouloit trespasser les statuts de l'ordre ne en viandes ne en dormir ».

Un autre passage du fragment montre bien qu'avant de devenir étudiant à Cologne sous Albert le Grand, fr. Thomas fit un séjour à Paris pour s'y adonner à l'étude. Certains historiens, se fiant, à tort, aux affirmations convergentes de G. de Tocco (cap. XII), de Ptolémée de Lucques (Lib. XXII, cap. XXI) et de Thomas de Cantimpré (Bon. Un. de ap., p. 83), avaient admis deux séjours de saint Thomas à Cologne ; le premier suivant immédiatement sa libération, le second, après le séjour de Paris. Mais des indices externes rendent impossible ou du moins très peu vraisemblable le premier voyage à Cologne. Et ce jugement se trouve confirmé par le témoignage de B. Guidonis. Un passage très net du fragment qui nous occupe est également favorable à cette supposition qui acquiert ainsi une extrême vraisemblance. « Quand il (le comte Landolphe, père de saint Thomas) vit qu'il ne le pourroit tourner de son propos, si l'envoia aux frères, et proufita trop grandement. Si l'envoyèrent estudiant à Colongne soulz frère Albert, qui l'en tenoit au meilleur clerc du monde ».

1303, à Anagni, de la bouche de Fr. Jean del Giudice, la relation d'un fait important relatif à Fr. Thomas, s'empressa de le répéter, en premier lieu, à G. de Tocco : « Et dictus testis haec revelavit et dixit quam cito potuit, Fr. Guilhelmo de Tocco » [1]). Le choix que le témoin fait, avant tout autre, de Fr. G. de Tocco pour confier la confidence qu'il vient de recevoir, la hâte qu'il met à la lui répéter : ces faits donnent à penser que le prieur de Bénévent s'était occupé depuis longtemps de la vie de saint Thomas, lorsque en 1317, le Chapitre provincial de Sicile lui confia la mission de mettre en mouvement le procès de canonisation.

Au chapitre de Sicile, le Vicaire du Général de l'Ordre, Robert de San Valentino et les Pères définiteurs chargèrent Fr. G. de Tocco et Fr. Robert d'entreprendre une enquête préliminaire sur les miracles opérés à l'intervention de Fr. Thomas. Il s'agissait d'en faire ou d'en obtenir l'inventaire par écrit et de remettre ces documents au Pape Jean XXII.

Le Provincial de Sicile confirme le choix que le Chapitre de la Province avait fait des deux religieux. On peut constater, qu'immédiatement G. de Tocco commence son enquête. Il parcourt l'Italie du Sud et se rend aux divers endroits où il a chance de recevoir des témoignages sérieux sur la vie du saint Docteur et sur les miracles obtenus par ses mérites. Il interroge notamment certains membres de la famille d'Aquin. En novembre 1317, il est l'hôte du Comte de Marisco, Thomas de San Severino, fils de Théodora d'Aquin, la plus jeune sœur du saint. En février 1318, il retourne au même endroit pour recueillir le témoignage de Catherine de Morra, fille de Marie d'Aquin, sœur également de Maître Thomas.

G. de Tocco ne se bornait point à consigner par écrit ou à faire écrire les témoignages qu'il recueillait. Nous savons qu'il donnait aux attestations produites devant lui la forme d'actes authentiques. C'est ce qu'il nous apprend touchant la déposition que Dame Catherine, nièce de saint Thomas, lui fit au château de Marisco « Domina Catharina, neptis dicti Fr. Thomae... coram ipso deponente, judice et Notario publico, et testibus juratis ad sancta Dei Evangelia... » [2]).

G. de Tocco dut poursuivre son enquête jusqu'aux environs de juillet 1318. A cette date il se rend, par la voie de mer, avec son compagnon le lecteur Robert, à la Curie en Avignon. Il emporte sur lui les attestations de miracles et des suppliques de diverses person-

1) *Procès*, Cap. IX.
2) *Acta Sanct.*, VII, Martii, Cap. VII.

nalités ou collectivités importantes du Royaume de Sicile, demandant au Pape la canonisation de Thomas d'Aquin.

G. de Tocco séjourne à Avignon depuis août 1318 jusqu'aux environs de novembre de la même année. Il réussit pleinement dans ses démarches auprès du Pape. Par lettres du 13 septembre Jean XXII, accueillant les requêtes des grands de Sicile, désignait les inquisiteurs chargés de procéder au procès officiel en vue de la canonisation.

G. de Tocco ayant eu gain de cause à la Cour pontificale se hâte de retourner en Italie pour s'occuper de l'enquête officielle et pour continuer ses propres recherches sur la vie de saint Thomas.

A la fin de décembre 1318, on le trouve au Couvent des Dominicains d'Anagni. Depuis le début d'avril de 1319 jusqu'au 15 juillet de cette année, il séjourne avec un compagnon à l'Abbaye de Fossa-Nuova. Il y interroge les témoins des derniers moments du saint, il y réunit le récit des miracles qui se sont produits à son tombeau et aux environs.

Ensuite, il se rend à Naples où le procès canonique, commencé le 21 juillet, se poursuivit jusqu'au 18 septembre. Il fut entendu, lui-même, par les enquêteurs, le 4 août. Il n'y a point de doute qu'il utilisa son séjour à Naples pour interroger, de son côté, en dehors de l'enquête dont il ne semble pas qu'il ait connu les pièces officielles, les témoins qui s'y trouvaient convoqués pour le procès. Nouvelle occasion, pour lui, d'accroître encore la somme de documents qu'il met en œuvre dans sa biographie de Thomas d'Aquin.

Pendant que deux délégués des enquêteurs canoniques, portaient par la voie de terre les pièces du procès à la Curie, G. de Tocco prend à nouveau, et par mer, le chemin d'Avignon. Après l'examen des témoignages réunis à l'enquête, le Pape Jean XXII jugea utile de procéder à un procès complémentaire où serait recueilli le récit des miracles opérés à Fossa-Nuova. Cette deuxième enquête officielle eut lieu du 10 au 26 novembre 1321, et l'on peut y supposer la présence de G. de Tocco.

A partir de ce moment, le dévoué promoteur de la cause de canonisation disparaît, sans qu'on sache si la maladie ou son grand âge l'ont empêché d'entreprendre une troisième fois le voyage d'Avignon. C'est Jean de Naples, ancien Maître de l'Université de Paris, qui recueillit le mandat dont G. de Tocco s'était jusqu'alors acquitté avec tant de vaillance et de dévotion au Docteur Angélique. Il était dit que le successeur de G. de Tocco ne pourrait non plus mener, en personne, l'œuvre poursuivie depuis six ans, jusqu'à son

achèvement suprême. Aux solennités de la canonisation qui eurent lieu en juillet 1323, il devait prendre place parmi les orateurs chargés du panégyrique du nouveau saint. La maladie l'empêcha d'être présent et ce fut Pierre Cantier, de l'Ordre des Prêcheurs, qui tint sa place.

*
* *

Bernard Gui ou Guidonis (Bernardus Guidonis) est l'auteur de trois biographies consacrées à saint Thomas d'Aquin : 1° *Legenda Sancti Thomae Aquinatis* ou d'une manière plus brève, la Légende tout court ; 2° Un chapitre de son *Speculum Sanctorale* (quatrième partie). C'est un résumé de la Légende. L'auteur rédigea vraisemblablement celle-ci en vue d'en incorporer ultérieurement l'essentiel dans son grand ouvrage hagiographique ; 3° *Epilogus brevis de progressu temporis sancti Thomae.* Il s'agit d'un appendice au *Speculum Sanctorale*, où Bernard Guidonis s'essaye à une première chronologie de la vie de saint Thomas.

Mentionnons enfin un court récit des derniers moments du saint Docteur, puis, à propos de sa canonisation, un résumé rapide de sa vie dans les *Flores cronicorum* de Bernard Gui (*Recueil des historiens des Gaules et de la France,* tome 21, pp. 702-3 ; 733).

La Légende, dans la partie proprement biographique, fut éditée en 1480 à Milan, par Boninus Mombritius dans son ouvrage *Sanctuarium, seu Vitae Sanctorum.* On peut la trouver dans une réimpression en deux volumes, de la même œuvre, qu'ont procurés deux moines bénédictins de Solesmes (Parisiis, Fontemoing, 1910, tome II, pp. 565-587 ; 743). L'édition de Mombritius est incomplète. Même, de la partie biographique qu'elle donne, il manque cinq chapitres.

Les Bollandistes n'ont reproduit dans les *Acta Sanctorum,* VII Martii, qu'une partie de la légende de Bernard Gui. Ils l'ont divisée en deux livres, le premier contenant la partie proprement biographique que Mombritius avait éditée antérieurement, le second consacré aux miracles. Du premier livre, ils ne donnent que les titres des chapitres, car, font-ils observer, tout ce que ce livre renferme est repris de la *Vie de G. de Tocco* et des *Actes du premier procès.* Bernard Guidonis, d'après eux, s'est borné à abréger les récits qu'il reprenait d'ailleurs, ou bien, il ne faisait rien de plus que de modifier l'ordre de la narration, changeant les expressions et les phrases.

Les Bollandistes ont divisé le deuxième livre en trois parties :

1° Les miracles donnés déjà par G. de Tocco et par les Actes du premier procès. Puisqu'ils en avaient antérieurement publié le récit, ils ne jugeaient pas nécessaire de le donner une seconde fois et ils se bornaient, comme pour la biographie, à indiquer le titre des chapitres; 2° les miracles consignés dans le deuxième procès canonique, poursuivi à Fossa-Nuova. Ils publient ceux-ci d'après cinq manuscrits et d'après Mombritius; 3° les miracles non relatés dans les deux enquêtes ordonnées par Jean XXII, mais attestés par des témoignages dignes de foi. Ils n'en publient qu'uue partie, la moitié environ, les miracles qu'ils omettent de relater ayant déjà été racontés dans les autres documents qu'ils ont reproduits.

Le texte de la vie résumée de saint Thomas, par Bernard Gui, tel qu'il l'incorpora dans son *Speculum Sanctorale* est demeuré jusqu'à présent en manuscrit.

L'Epilogus brevis a été reproduit par A. Endres dans ses *Studien zur Biographie des hl. Thomas von Aquin.* Ie article, pp. 551 et 552, de l'*Historisches Jahrbuch,* 1908.

L'auteur de la Légende naquit en 1261 ou 1262 à Royères (Haute-Vienne). Il fait profession dans l'Ordre de Saint-Dominique, le 16 septembre 1280. A partir de 1294 sauf une courte interruption, il remplit la charge de prieur aux Couvents d'Albi, Carcassone, Castres et Limoges. A partir de 1307, il assume la fonction d'inquisiteur à Toulouse. En 1317, on le trouve à Avignon, remplissant la mission de procurateur général de son ordre près la Curie : il garde cette charge importante jusqu'en 1329. La Curie pontificale lui confia à diverses reprises, des missions diplomatiques importantes. Le 26 août 1323, Jean XXII le nomme évêque de Tuy en Galice, d'où il passe, un an après, sur le siège épiscopal de Lodève. Il meurt le 30 décembre 1331 au Château de Lauroux près de Lodève.

Bernard Gui est un historien remarquable et qu'on n'a point cessé d'estimer. Il travaille avec conscience et esprit critique à un métier qu'il connaît. Sa production littéraire est fort abondante. « Bernard, écrit Jos. Enders, écrivit entre autres une histoire des papes, un résumé de l'histoire de la Papauté et de l'Empire, une Histoire des rois de France. Il s'occupa très tôt de l'histoire de son propre Ordre. C'est ainsi qu'il élabora et compléta les matériaux laissés par Etienne de Salanhac, relatifs à l'histoire primitive de l'Ordre des Prêcheurs. Il enrichit aussi particulièrement la littérature hagiographique. Outre quantité de vies de saints indépendantes, il donna une collection très ample et de réelle valeur de Biographies de saints sous le titre de *Speculum Sanctorale.* Comme historien, il mérite, au dire de Delisle, ce témoignage : il a épuisé

tous les moyens qu'on avait de son temps pour arriver à la connaissance de la vérité » [1]).

* * *

Pierre Calo, que l'on identifie fort vraisemblablement avec Pierre de Chioggia, est l'auteur d'une biographie de saint Thomas, insérée dans son *Legendarium,* recueil très copieux de vies de saints. Il appartenait, comme les autres historiens de saint Thomas, à l'Ordre de Saint-Dominique et vécut dans la Haute-Italie durant la première moitié du XIVe siècle. Si son identification avec Pierre de Chioggia est exacte, il mourut le 11 décembre 1348 au Couvent de Cividale.

Le P. Prümmer a donné une édition de sa vie dans les *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis.* Fasciculus I, *Vita S. Thomae Aquinatis,* auctore Petro Calo, Toulouse, Privat, 1911. Il a reproduit un manuscrit de Venise (Biblioth. Marciana, IX, 15-20) en ajoutant les variantes du manuscrit de la Vaticane (Barber. lat. 713).

Ed. Janssens,
Professeur à l'Université de Liége.

(A suivre).

X

BULLETIN D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE [2])

I. — Socrate et la question socratique

Avant même de paraître, l'ouvrage de M. Dupréel sur *La Légende socratique et les Sources de Platon* [3]) a déjà toute une histoire.

1) Endres, *Studien zur Biographie des hl. Thomas von Aquin,* p. 542.

2) On n'a pas l'ambition de faire, dans ce bulletin, une revue complète et exhaustive des ouvrages, même principaux, relatifs à la philosophie antique, parus ces dernières années. On se contentera de s'arrêter à quelques œuvres importantes, sans négliger certains travaux secondaires ou plus spéciaux dont la critique ou la mention peut offrir quelque intérêt au lecteur.

3) Eugène Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platon* (Publi-

Composé pendant les années de loisir forcé de la guerre, les difficultés d'ordre matériel des premiers mois de paix semblent devoir en compromettre l'édition. L'auteur se décide à exposer sa thèse en termes généraux dans la *Revue de l'Université de Bruxelles* [1]), en s'excusant de présenter des conclusions révolutionnaires sans pouvoir les appuyer de preuves suffisantes en quelques pages. Au début de 1921, il donne à cette *Revue* [2]) un extrait caractéristique de son travail. Au mois de décembre suivant, il développe à nouveau ses conclusions devant le Congrès de philosophie de Paris et y voit ses idées combattues assez vivement. La contradiction ne le décourage pas; et dans le courant de 1922, il peut faire paraître enfin son ouvrage au complet.

Dans ces conditions cette publication devait éveiller la curiosité ; on savait que la thèse était paradoxale : on attendait avec intérêt les preuves de l'auteur. Le résultat fut plutôt une déception : on n'avait pas sans doute escompté une démonstration décisive ; mais une conclusion inadmissible peut souvent être appuyée d'arguments sérieux, qui renouvellent tout l'aspect d'un problème. L'accueil fait en général à l'ouvrage de M. Dupréel montre que cette espérance a été trompée.

Rappelons d'un mot d'abord la thèse qu'il met en avant : il n'y a pas dans l'histoire de la pensée grecque de révolution socratique. Les doctrines que, d'une manière plus ou moins cohérente, on attribue en propre à Socrate d'après les témoignages d'ailleurs difficilement conciliables de Xénophon, Platon, Aristote, lui sont antérieures : il s'agit là de thèmes courants dans la sophistique du ve siècle, discutés dans des sens divers dans les écoles et les salons. Telles idées prétendument neuves et originales, mises sous le nom de Socrate, de Platon ou même d'Aristote, remontent en réalité à l'un de ces sophistes, dont nous ne connaissons plus guère que le nom à côté de la caricature immortelle qu'en a faite le pamphlétaire de génie, qui s'appelle Platon. C'est à Prodicus qu'est due la doctrine soi-disant socratique de l'identité de la vertu et de la science; elle eut pour adversaire le Protagoras historique, le penseur qui a mis en valeur l'importance explicative du facteur « sociologique ».

cation de la Fondation universitaire de Belgique). Bruxelles, R. Sand ; Paris, Agence générale de Librairie ; Londres, Oxford University Press ; 1922. Un vol. in-8° de 450 pp.; 30 fr.

1) Octobre 1920, pp. 42-63.

2) *Les thèmes du « Protagoras » et les « Dissoi Logoi »*. Revue néo-scolastique de Philosophie, février 1921, pp. 26-40.

A Gorgias, — sophiste authentique, sans doute, au sens péjoratif du mot, — on doit faire honneur des premiers essais de logique formelle, développement naturel de la technique générale de la persuasion qu'il avait conçue et dont il tenta de codifier les préceptes. Enfin, il y a Hippias, le grand Hippias, le métaphysicien, le logicien de génie qui, après avoir parcouru le cycle des sciences rationnelles, naturelles et morales, a su les ramener à l'unité d'une synthèse supérieure par la dialectique ; qui, bien avant Aristote, a su formuler contre toutes les formes de l'idéalisme réaliste la doctrine de la primauté du réel individuel et auquel le Stagirite n'a eu qu'à reprendre, pour la développer avec une terminologie nouvelle, la théorie de la matière et de la forme.

La philosophie platonicienne apparaît, dès lors, comme une mosaïque faite de pièces rapportées. Socrate en est fait le porte-parole ; mais les doctrines appartiennent à d'autres. A proprement parler, il ne peut être question ni d'une philosophie de Socrate, ni d'une philosophie de Platon. L'œuvre de ce dernier est avant tout littéraire, œuvre géniale sans doute, car il a su, d'une part, créer le Socrate de la légende, image vivante et idéal immortel du philosophe, d'autre part, il a supplanté, aux yeux éblouis de la postérité, les penseurs éminents, dont il a ruiné le crédit en les bafouant, tout en pillant leurs doctrines. En adoptant dans ses ouvrages le genre du dialogue il s'est simplement conformé à l'usage régnant ; le rôle attribué à Socrate dans ces compositions littéraires ne lui est pas propre non plus ; ici encore la tradition lui avait ouvert la voie. La puissance évocatrice de son style a rejeté dans l'ombre les œuvres moins brillantes de ses rivaux et a trompé pour des siècles historiens et critiques qui ont cru trouver dans ses prestigieux écrits l'écho des paroles ailées d'un maître incomparable, l'expression de souvenirs vécus portant sur une personnalité unique dans l'histoire, énigmatique et multiforme, mais aussi réelle que captivante. En fait il ne s'agit que d'un personnage de convention, auquel un art inégalé a donné la vie et la grandeur, et que l'art seul a tiré du néant de sa bassesse originelle.

Car le Socrate réel ne fut guère plus intéressant que la victime de la satire d'Aristophane. Il n'y a pas lieu de mettre en doute son existence dans le milieu athénien de la fin du ve siècle ; mais il n'eut aucune importance dans le développement de la pensée grecque. Sa mort tragique est aussi légendaire que son action directe et son influence hors ligne sur la génération de penseurs qui le suivit.

On aperçoit immédiatement les conséquences de ces affirmations.

M. Dupréel ne s'en effraie pas, mais y insiste : l'histoire bien vague des Petits Socratiques devient encore plus incertaine ; elle apparaît tout entière comme une construction factice. Mais même les données les mieux assurées, qui se ratrachent au nom d'Aristote, sont mises en question et demandent à être revisées : ce ne sont pas seulement ses témoignages sur le rôle de Socrate, qui sont désormais sans valeur, — il les a tirées de la tradition littéraire, déjà transformée en histoire ; — c'est encore son appartenance à l'école de Platon qui est contestée ; de toute évidence il n'a pu connaître ce dernier que dans ses écrits ; sinon il n'aurait pas commis, dans l'interprétation de ceux-ci, l'erreur que l'on sait.

Quelles sont maintenant les preuves apportées par M. D. en faveur d'une thèse aussi grosse de conséquences ? La partie capitale de son ouvrage est une analyse des dialogues platoniciens (ou pseudo-platoniciens) de la période dite socratique, étudiés au point de vue de la critique des sources. Il les rapproche, à cet effet, d'écrits antérieurs ou contemporains tels que les *Dissoi Logoi,* les *Mémorables* de Xénophon, les dialogues perdus d'Eschine, etc. Cet examen critique ne l'amène pas seulement à constater que le Socrate de Platon traite un certain nombre de thèmes courants dans les discussions du ve siècle, mais il croit pouvoir assigner dans bien des cas l'auteur vrai des réponses souvent divergentes proposées par Socrate comme solutions des problèmes soulevés. C'est Prodicus, c'est Hippias, ou quelque autre sophiste dont Platon démarque, sans nous le dire, les traités. La difficulté seulement est d'établir ces identifications. Aussi M. D. commence-t-il d'ordinaire par les suggérer à titre d'hypothèse ; l'hypothèse, à force d'être utilisée comme explication historique, acquiert une apparence de réalité. Elle sert de point de départ à d'autres explications du même genre, enchaînées les unes aux autres ; mais l'auteur espère que cet amas de conjectures cohérentes ne partagera pas la fragilité des éléments dont il se compose, et que, au contraire, les parties bénéficieront de la vraisemblance du tout.

Malheureusement il est fort à craindre que cet espoir ne soit déçu ; ou plutôt, si l'on s'en réfère aux jugements exempts de passion de nombreux critiques, le manque de solidité de la construction de M. D. ne peut faire de doute pour personne, dès qu'on fait le rapprochement entre les essais de démonstration de la thèse et l'énormité des conclusions qu'elle implique.

En somme, l'auteur de cet ouvrage, qui se lit toujours avec intérêt, a été entraîné à ces extrémités par suite de deux circonstances qu'il importe de relever. Il s'est heurté d'abord à la ques-

tion socratique, problème troublant dont on ne peut dire à l'heure actuelle qu'il soit résolu, quand bien même les linéaments de la réponse définitive paraissent se dessiner déjà mieux qu'il y a quelque vingt ans. C'est un mérite d'en avoir essayé une solution nouvelle et originale ; encore aurait-elle dû être un peu plus acceptable. — Ensuite ayant remarqué, après d'autres, que les thèmes traités par Socrate dans Platon n'étaient dus à l'invention ni de l'un, ni de l'autre, M. D. a étendu l'affirmation aux doctrines positives et aux théories exposées en guise de réponse à propos de la discussion de ces thèmes. De fait, bien des vues reprises par Platon se retrouvent chez les penseurs de l'époque précédente; d'autres étaient en germes dans leurs écrits ; d'autres, enfin, sans avoir été suffisamment explicitées, étaient en quelque sorte « dans l'air », quand Platon les fit siennes. Car, c'est dans l'appréciation de ce processus d'assimilation d'idées courantes par Socrate d'abord, et puis surtout par Platon, que M. D. s'est laissé prendre au mirage de la critique des sources. La paternité des doctrines, dont il cherche à pénétrer les origines, serait celle qu'il imagine, que cela ne diminuerait en rien l'originalité d'un Socrate ou d'un Platon. On peut découvrir les carrières dont ont été extraites les pierres du bâtiment ; on n'en conclura pas que le travail du constructeur et de l'architecte ait été nul ou à peu près : une construction, comme toute autre œuvre dont les éléments sont donnés, peut être malgré cela profondément originale. Ceci est vrai surtout quand on l'applique à Platon qui a utilisé dans une si large mesure l'apport de ses prédécesseurs à la pensée philosophique. Je ne sais si M. Dupréel a eu connaissance de l'étude si juste et si vraie que M. A. Diès publia il y a quelque dix ans sur *La Transposition platonicienne* [1]). On peut regretter, en tous cas, qu'il n'y ait pas accordé plus d'attention ; il y eût trouvé des principes d'interprétation susceptibles de fournir une solution plus recevable aux problèmes d'ordre historique auxquels il s'est heurté dans son étude des dialogues socratiques.

On eût pu souhaiter aussi qu'un heureux hasard lui eût fait lire en temps opportun la plaquette de M. P. Mignosi sur *Le mythe de Socrate* [2]). Il n'y eût pas trouvé, sans doute, un modèle à imiter, mais peut-être un exemple instructif.

M. Mignosi commence par examiner la valeur des sources qui

1) *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie*, tome II. Louvain, 1913; pp. 265-308.

2) Pietro Mignosi, *Il mito di Socrate* (Collana di erudizione e di critica, diretta da Ignazio Constanza). Palermo, Priulla, 1921. Un vol. in-8° de 156 pp.

nous renseignent sur l'histoire de Socrate. Il n'a pas de peine à prouver que Platon n'a pas voulu reproduire de façon strictement historique l'enseignement de son maître ; il se croit autorisé, dès lors, à écarter sans plus son témoignage. Il écarte également ceux d'Aristote, Aristophane, etc. pour ne retenir que le seul Xénophon. Suit une défense de l'esprit philosophique du dit Xénophon et une analyse assez détaillée de ses ouvrages (pp. 62-91). L'auteur n'ignore pas l'œuvre considérable de K. Joël ; malgré cela il garde une foi entière à la réalité historique du Socrate qui nous est dépeint dans les *Mémorables*, et à l'authenticité des dires qui lui sont attribués dans cet écrit. Le résultat est un portrait de son héros, fort éloigné du Socrate idéal de Platon et assez rapproché des sophistes contemporains, qu'il dépasse à peine. Mais M. Mignosi se réjouit d'avoir, à ce prix, restitué à l'histoire cette figure énigmatique et de l'avoir débarrassée des traits passablement contradictoires dont la tradition l'avait chargée.

Reste alors à expliquer l'existence de cette tradition, en d'autres mots, à exposer la formation du mythe de Socrate. L'auteur n'en est guère embarrassé : le Socrate mythique des *Dialogues* platoniciens est le produit naturel de la pensée grecque à une période de fermentation intellectuelle extraordinaire. C'est précisément parce que l'enthousiasme des disciples a fait passer la figure socratique du monde de l'histoire à celui de la tradition, qu'il l'a auréolée d'une gloire immortelle... Mais encore faudrait-il nous expliquer comment le penseur un peu terre à terre et sans grande originalité, que nous présentent Xénophon et M. Mignosi, a pu exciter un enthousiasme capable de créations pareilles.

C'est l'ouvrage de M. Dupréel qui m'a amené à ces quelques notes sur la petite étude de M. Mignosi. Non qu'il puisse être question de comparer sérieusement le travail fourni par l'un et par l'autre. Mais qui ne voit que, malgré tout, le dernier cité et le premier en date de ces travaux a vis-à-vis de l'autre des traits qui rappellent la caricature, une caricature avant la lettre ? Or dans toute caricature certains traits, pour être chargés, n'en font que mieux ressortir les défauts de l'original. Il semble que M. Dupréel n'ait pas été tout à fait exempt de ceux dans lesquels M. Mignosi est tombé de façon évidente et assez grossière, en traitant la question socratique.

A côté de ces essais de critique, en somme malheureux et passablement maladroits, quelle impression de réalité et de calme bon sens ne laisse pas la lecture des quelques pages que U. v. Wilamowitz-Moellendorf a consacrées au même problème dans son grand

ouvrage sur *Platon* [1]). C'est, si l'on veut, un plaidoyer pour le Socrate de Platon. Celui-ci, il est vrai, n'est point et n'a pas prétendu se faire l'historien de son maître. Mais il serait inexplicable qu'une influence aussi puissante et aussi vive que celle qui se dégage encore aujourd'hui de la personnalité de Socrate, eût pour origine un personnage insignifiant ou mythique et fût due tout entière à la magie du style platonicien. Car cette influence, elle ne s'exerce pas seulement sur nous à travers les écrits de Platon, elle s'est exercée d'une façon immédiate sur Platon lui-même : cela se constate, mieux que cela ne se prouve, à la lecture répétée des *Dialogues* et de *l'Apologie*. A la critique alors la tâche infiniment délicate de reconstruire la physionomie de ce maître incomparable d'après les impressions qu'elle a laissées dans l'âme poétique d'un disciple génial, qui a voulu continuer l'œuvre interrompue par un destin tragique. Tâche délicate, disons-nous, et difficile certes, mais non impossible : elle suppose toutefois une familiarisation complète, assurée par des années de pratique, avec l'œuvre de Platon et le milieu athénien qu'il dépeint. Cette familiarisation, nul peut-être ne peut se vanter d'y être arrivé au même degré que M. de Wilamowitz. Mais l'œuvre envisagée n'est pas celle d'un homme; c'est au travail patient des générations qu'il appartient de dégager de façon définitive tous les traits du Socrate historique.

II. — Platon

La *Collection des Universités de France*, publiée sous le patronage de l'*Association Guillaume Budé*, a inscrit à son programme la publication des Œuvres de Platon. Le premier volume, paru en 1920, s'ouvre par une introduction générale sur l'auteur et sur ses travaux. Quant au reste, voici le schéma qui a été suivi dans cette édition : texte établi d'après une collation nouvelle des principaux manuscrits, avec un apparat critique succinct mais suffisant; traduction française, illustrée de quelques brèves notes et accompagnée de divisions bien nettes, qui font ressortir la structure de chaque dialogue; courte notice d'introduction sur l'objet, la signification historique et philosophique et le texte de chaque écrit.

1) Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*. Zweite Aufl. Berlin, Weidmann, 1920 (la première édition date de fin 1918). Erster Band, *Leben und Werke*, in-8° de VIII-768 pp.; Zweiter Band, *Beilagen und Textkritik*, 446 pp. — La référence est au volume premier, *4. Sokrates und Kritias*, pp. 93 et suiv.

La succession chronologique des *Dialogues*, pour autant qu'on peut la déterminer, réglera la place qu'ils auront dans l'édition ; mais les divers volumes paraissent à mesure que les spécialistes, chargés de tel ou tel groupe d'écrits, ont terminé leur travail.

Car, pour mener à bonne fin cette vaste entreprise, l'*Association* s'est assuré le concours d'une équipe d'hellénistes et d'historiens de la philosophie ancienne, dont la collaboration ne peut qu'amener le plus heureux résultat : M. Maurice Croiset nous a donné, avec l'Introduction générale, l'*Hippias Mineur*, le premier *Alcibiade*, l'*Apologie de Socrate*, l'*Euthyphron* et le *Criton ;* d'Alfred Croiset on a l'*Hippias Majeur*, le *Charmide*, le *Lachès*, le *Lysis*, le *Protagoras*, le *Gorgias* et le *Ménon ;* mais pour ces trois derniers dialogues la mort l'a empêché de mettre la dernière main à son travail ; c'est M. Louis Bodin qui l'a revu et en a surveillé l'édition. Enfin M. A. Diès vient de publier le *Parménide* et le *Théétète* [1]).

Nous nous arrêterons davantage à ces deux derniers dialogues. Non point que les écrits de la première période manquent d'intérêt pour l'étude de la philosophie de Platon. Mais, dans les notices qui leur ont été consacrées, les questions historiques ont été traitées très sommairement ; et, en ce qui concerne les mérites de l'édition du texte et la traduction, il est inutile de dire une première fois ce que nous devrions répéter ensuite en l'accentuant à propos du travail de M. Diès.

Celui-ci, ayant été chargé de l'édition des dialogues métaphysiques *(Parménide, Théétète, Sophiste, Politique, Philèbe)*, a cru utile de consacrer une notice générale au groupe considéré dans son ensemble (pp. v-xix). Cette utilité est incontestable, quand on voit comment l'auteur s'est acquitté de sa tâche. Il retrace d'abord, avec une compétence rare, l'histoire des vicissitudes de la critique relative aux dialogues de la dernière période et montre comment elles ont abouti à une unanimité presque complète sur le problème chronologique : la succession des divers termes de la série, tels

1) Elégants volumes in-12 publiés à Paris par la Société d'édition « *Les Belles Lettres* ». La traduction est mise en regard du texte et porte la même pagination. — Platon, *Œuvres complètes*. Tome I. Introduction — Hippias Mineur — Alcibiade — Apologie de Socrate — Euthyphron — Criton, par M. Croiset, 1920 ; pp. 1-236 ; — Tome II : Hippias Majeur — Charmide — Lachès — Lysis, par A. Croiset, 1921 ; pp. 1-158 ; — Tome III, 1re partie : Protagoras, par A. Croiset, avec la collaboration de L. Bodin, 1923 ; pp. 1-86 ; — 2me partie : Gorgias — Ménon, par les mêmes, 1923 ; pp. 87-282 ; — Tome VIII, 1re partie : Parménide, par A. Diès, 1923 ; pp. i-xx ; 1-115 ; — 2me partie : Théétète, par le même, 1924 ; pp. 116-264.

qu'on les trouve énumérés ci-dessus, peut être regardée désormais comme acquise, étant basée sur un ensemble de preuves d'ordres divers et fort délicates à manier, mais convergeant toutes vers les mêmes conclusions. Bien suggestives aussi les brèves remarques sur le rôle de Socrate dans ce groupe d'écrits ; jointes aux considérations qui y font suite, elles vont donner la clé des difficultés fameuses, que soulève l'interprétation du *Parménide*.

La notice de ce dialogue compte tout juste 50 pages, mais il est difficile de donner une idée de la somme de renseignements précis qui s'y trouvent condensés, et de la valeur hors ligne de l'exposé historique, que l'auteur sait en tirer. Qu'on lise, ou plutôt, qu'on étudie avec soin le § II (pp. 9-23), consacré à l'« Arrière-plan historique du Parménide. L'Eléatisme et ses rejetons » : nous avons là toutes les données nécessaires sur Parménide et sur son poème, — dont les parties principales sont reproduites dans une traduction vraiment remarquable, — sur Zénon, sur Gorgias, sur les Mégariques, sur les rapports mutuels de ces philosophes et sur leurs relations avec notre dialogue. Il fallait la connaissance prodigieusement sûre et étendue qu'a M. Diès de la littérature socratique et antésocratique, pour arriver, dans ces quelques notes, à faire ressortir avec un tel relief ce siècle et demi de pensée logique intense, dont la substance a été reprise et retravaillée dans le *Parménide* de Platon. — Suit une analyse très fouillée de toutes les parties du dialogue ; on voit sans peine que l'auteur en a exploré tous les coins et recoins, en connaît à merveille tous les tenants et aboutissants, tous les points d'attache avec les écrits antérieurs et postérieurs de Platon lui-même ou de ses prédécesseurs. Armé des résultats de cette enquête, il est désormais en mesure d'indiquer avec précision le sens et la portée du *Parménide* (pp. 40-48) : la défaite apparente de Socrate dans la première partie n'est point définitive ; les objections contre la théorie des Idées, ou mieux, des Formes, y sont laissées provisoirement sans réponse, mais ne sont point présentées comme insolubles ; la théorie demanderait seulement à être précisée et complétée pour que la solution apparût aussitôt. Cette solution, on a essayé de la découvrir dans le fouillis d'arguments dialectiques sur l'Un et le Multiple, dans la seconde partie du dialogue. En réalité, elle ne s'y trouve pas exposée, ni même indiquée d'une manière sommaire ; elle y est simplement préparée, mais préparée d'une manière positive, par un examen approfondi du problème de l'être, et non pas seulement rendue possible par un exercice dialectique, destiné à assouplir l'intelligence en vue de ces spéculations transcendantes.

On voit, dès lors, comment, pour comprendre la vraie signification du *Parménide,* il est indispensable de le mettre étroitement en rapport avec les dialogues qui l'ont suivi et avec toute l'évolution ultérieure de la pensée de Platon.

Ainsi se trouve résolu, du même coup et comme de lui-même, le problème autrefois si discuté de l'authenticité de notre dialogue. Plus rien ne s'oppose désormais à ce qu'on revienne sans arrière-pensée aucune aux données les plus traditionnelles ; tout suggère au contraire cette solution. Sans doute, M. Diès n'est pas le premier à l'avoir affirmée avec force ; mais peut-être nul jusqu'à lui n'est-il arrivé à présenter en un faisceau aussi cohérent l'ensemble des indices, qui rendent cette thèse nécessaire. Thèse sagement conservatrice, mais démonstration aussi personnelle que décisive. Qu'on ne s'y méprenne pas : chaque fois qu'une idée suggestive et juste a été mise en avant par D. Ritchie, Brochard, O. Apelt, U. v. Wilamowitz ou d'autres, l'auteur relève les indications qu'il a trouvées chez chacun d'eux ; mais l'ensemble est bien de lui et, sans vouloir méconnaître les mérites de ses devanciers, on doit à la vérité de dire qu'à lui revient l'honneur de la construction historique si solide qu'il nous présente.

A côté de la notice du *Parménide,* celle du *Théétète* (pp. 119-155) risque de paraître pâle ou insignifiante. Pure impression de contraste, résultant uniquement de la différence du sujet traité. Les problèmes d'ordre historique et critique ne font pas défaut ici non plus : date et composition du dialogue, identification des doctrines philosophiques examinées au cours de la discussion, et des théories mathématiques ou psychologiques, mentionnées ou utilisées par l'auteur. Mais les problèmes de cet ordre n'ont pas ici la même importance et n'ont pas pris la même acuité que dans le dialogue précédent. Quand, avec M. Diès, on se reporte à l'arrière-plan historique du *Théétète,* on s'aperçoit d'ailleurs que, la plupart du temps, Platon ne fait pas la critique d'une théorie proposée telle quelle par Antisthène ou quelque autre penseur déterminé, mais qu'il s'attaque à des attitudes intellectuelles moins nettement définies, à des vues plus générales qui résument un courant d'idées plutôt qu'un système pris à part.

Dans ces conditions, on s'explique fort bien l'impression moins forte que laisse la notice du *Théétète* après celle du *Parménide.* En réalité, la valeur n'en est pas moindre ; on y retrouve la même érudition sûre, mise à profit avec autant d'à propos que de discrétion ; la même analyse pénétrante, où toutes les indications susceptibles d'être tirées des dialogues ultérieurs, sont utilisées avec une

sagacité remarquable. Par là, notamment, M. Diès est d'autant mieux en mesure de préciser la signification philosophique du *Théétète,* dialogue sans conclusion positive, tout comme le *Parménide*, et dont la portée véritable risque dès lors d'échapper à une première analyse.

Le texte des deux dialogues a été revu avec grand soin sur les meilleurs manuscrits ; mais, en outre, tous les témoignages de la tradition indirecte ont été relevés et notés de la manière la plus consciencieuse : travail fastidieux mais fructueux dans ses résultats, par lequel M. Diès a mérité, une fois de plus, notre reconnaissance. Nous devrions signaler, pour être complet, les corrections des détails, les conjectures heureuses de l'éditeur, mais cette tâche incombe plutôt aux revues philologiques. Qu'il nous suffise de dire d'un mot que l'édition de M. Diès marque un progrès réel sur les bonnes éditions de Campbell et de Burnet.

Quant à la traduction, on peut affirmer sans crainte qu'elle est à la hauteur du reste du travail. Claire, exacte, non sans élégance, toujours bien française, on se représente difficilement ce qu'elle a dû coûter d'efforts et de peines : il faut, pour s'en rendre compte, avoir tenté l'épreuve, avoir pris corps à corps l'un de ces textes d'apparence aride où la pensée dialectique se déroule avec toutes ses nuances et ses détours, sa précision formelle et son ambiguité voulue ; alors seulement on est en mesure de rendre pleine justice au travail de M. Diès. Les deux volumes qu'il vient de donner à la collection Budé sont pour celle-ci une acquisition de grande valeur, ce sont en même temps des promesses pour l'avenir, qui nous font attendre avec impatience la suite des Dialogues métaphysiques.

Après ces quelques remarques sur l'édition nouvelle des œuvres de Platon, il conviendrait d'aborder les travaux d'ensemble sur sa pensée et son système, de parler notamment du grand ouvrage de M. von Wilamowitz-Moellendorf, dont on a dit un mot plus haut à propos de la question socratique. Mais il n'y a guère moyen d'en donner ici une analyse complète et détaillée ; je préfère, pour l'instant, renvoyer le lecteur au bon résumé qu'en a fait M. E. Bréhier dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* de l'an passé [1]. Peut-être, d'ailleurs, aurons-nous l'occasion d'y revenir plus tard à propos du second volume de son *Platon*, que M. Constantin

1) E. Bréhier, *Platon, d'après une récente étude.* « Rev. de Métaph. et de Morale », XXX, 4, octobre-décembre 1923, pp. 563-587.

Ritter a publié, il y a quelques mois [1]), et dont je ne puis rendre compte actuellement.

Je veux relever seulement parmi les études plus spéciales celle que M. D. Loenen a consacrée au *Caractère conservateur et aristocratique de la politique platonicienne* [2]). La thèse n'est pas neuve : l'on a remarqué depuis longtemps que, dans ce domaine, Platon réagit vivement contre les excès dans lesquels était tombée la démocratie athénienne. L'auteur de ce court travail a eu toutefois le mérite de grouper les textes et les points de doctrine relatifs à la matière et de leur donner un relief saisissant. Ce sont évidemment la *République* et les *Lois* qui sont mises à contribution dans la plus large mesure; mais la différence de point de vue dans ces deux écrits est toujours nettement marquée. De plus, les vues connexes ou similaires, exposées ou indiquées dans les autres dialogues, ne sont point oubliées : la doctrine politique se trouve ainsi située dans l'ensemble du système philosophique auquel elle se rattache. Les points d'attache avec les opinions courantes à l'époque sont suffisamment mis en lumière par les renvois à la littérature contemporaine ou à des passages d'Aristote, qui résume souvent en une phrase lapidaire toute la tradition antidémocratique. L'auteur montre ainsi qu'il connaît bien l'état économique et social, dont Platon a fait une si âpre critique. On aimerait pourtant le voir pousser son étude un peu plus loin dans cette direction : sans doute, il fait œuvre purement historique et n'émet pas d'appréciation expresse de la politique platonicienne. Toutefois il laisse entendre clairement qu'il n'est point dupe des utopies généreuses dont il fait l'exposé et indique à l'occasion à quels résultats désastreux elles eussent mené dans la pratique. N'eût-il pas été utile d'indiquer brièvement, de façon analogue, comment le retour à un état patriarcal et agraire était impossible au IVe siècle et comment les conditions économiques dont Platon — et Aristote, après lui — déploraient si amèrement les suites néfastes dans l'ordre moral et social, étaient des conséquences inéluctables de l'état de développement atteint à ce moment par le peuple grec?

Le mode d'exposition de M. L. est assez original : non content de renvoyer aux textes, de les traduire ou de les citer dans les notes,

1) Constantin Ritter, *Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre.* Zweiter Band. München, Beck, 1923; in-8°, xv-910 pp. — Le premier volume date de 1910.

2) Dr D. Loenen, *Het conservatief-aristocratisch karakter van Plato's staatsphilosophie.* Leiden, S. C. Van Doesburgh, 1923; in-8°, 84 pp.

il les intercale dans son exposé avec une telle abondance que le grec occupe peut-être à côté du néerlandais un quart ou un tiers de l'espace total. Ce choix de textes est d'ailleurs bien fait et, pour quiconque les comprend sans peine, le procédé n'offre aucun inconvénient ; mais la nature de ce travail ne semble pas le destiner exclusivement à des hellénistes aussi avertis. — Un index alphabétique assez étendu termine l'ouvrage.

III. — Aristote

1. Etudes sur le texte et éditions d'œuvres détachées. — Il reste encore beaucoup à faire pour amender, dans la mesure du possible, le texte d'Aristote. Bien des sources directes et indirectes n'ont été exploitées jusqu'ici que très imparfaitement : manuscrits importants, commentaires anciens, versions latines et orientales. Peu à peu toutefois le terrain commence à être déblayé.

W. Jaeger [1]) a consacré une longue étude au texte des quatre premiers livres de la *Métaphysique,* qu'il a redressé dans un grand nombre de passages, en s'appuyant sur les citations et le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, parfois aussi sur d'autres commentateurs anciens. En maints endroits, on constate aussi un accord remarquable entre eux et le texte du cod. Laurentianus 87, 12 (A^b), qui dérive d'un archétype sur papyrus, antérieur aux éditions byzantines du x-xie siècle. Celles-ci se trouvent représentées par la masse des mss., qu'ont suivis en gros les éditions imprimées. Mais le texte unitaire provenant de cette édition-type médiévale a de graves défauts : les philologues byzantins se sont efforcés d'y introduire une clarté superficielle en travaillant à leur façon les données de la tradition, surtout dans les passages difficiles. De là des erreurs nombreuses dans la plupart de nos mss. d'Aristote, erreurs dues le plus souvent à une interprétation vicieuse, entraînant elle-même une correction injustifiée. Il s'agit donc de remonter au delà de nos mss., à la tradition antérieure au xe siècle, tradition où le texte porte déjà une foule de variantes et est irrémédiablement corrompu en plus d'un passage, tout en se rapprochant davantage de l'original. L'essai tenté par M. Jaeger dans ce sens est encourageant.

J'ai essayé de montrer le parti qu'il y avait à tirer, pour l'amélio-

1) W. Jaeger, *Emendationen zur Aristotelischen Metaphysik* A-Δ. Hermes, Bd. 52 (1917), pp. 481-519.

ration du texte de la *Physique* (I-IV), de la version arabe-latine jointe au commentaire d'Averroès et d'indiquer, d'une part, la parenté assez marquée existant entre l'archétype grec dont dérive cette version et le cod. *Parisinus* Bibl. Nat. grec 1853 (E) et, d'autre part, les relations de ce même texte avec la tradition indirecte antérieure aux mss. Après le jugement, apparemment très autorisé, de Freudenthal sur l'inutilité complète d'un recours à la version arabe et surtout à la version arabe-latine en vue d'une émendation du texte de la *Métaphysique,* une démonstration en sens contraire pour celui de la *Physique* offrait quelque intérêt [1]).

Entretemps F. H. Fobes a noté également dans la préface de sa récente édition des *Météorologiques* [2]) la parenté de la version grecque-latine du IVe livre de ce traité par Henri Aristippe (XIIe s.) avec le *Paris.* 1853 et le *Paris.* suppl. gr. 314. Fait intéressant, sans doute, mais de moindre importance que s'il s'agissait d'une version arabe-latine. Selon toute vraisemblance, en effet, Aristippe a dû travailler sur une recension grecque datant tout au plus du IXe-Xe siècle, tandis que les versions arabes dérivent d'archétypes plus anciens de plusieurs siècles.

Dans l'ensemble le travail de M. Fobes a recueilli des éloges unanimes, et à bon droit : il a donné vraiment une édition modèle. Tous les mss. ont été autant que possible relevés et décrits soigneusement ; leurs rapports de filiation ont été établis de façon judicieuse ; les plus importants d'entre eux ont été collationnés à nouveau ou pour la première fois ; les témoins de la tradition indirecte ont été mis à contribution : notamment les trois commentaires anciens, la version grecque-latine du XIIe siècle (L. IV), la version grecque-latine nouvelle du XIIIe ; quatorze éditions depuis l'aldine jusqu'à celle de Bussemaker ont été consultées. — Parmi les mss. qui ne figurent pas dans l'apparat critique de Bekker, il y a lieu de signaler l'emploi du cod. *Vindobonensis* phil. gr. 100 (que Fobes désigne au moyen du sigle J), dont A. Gercke avait déjà signalé l'importance en 1892. Ce ms., comtemporain du *Parisinus*

1) Aug. Mansion, *Etude critique sur le texte de la Physique d'Aristote* (L. I-IV). *Utilisation de la version arabe-latine jointe au Commentaire d'Averroès.* Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes, t. XLVII, 1re livr., janvier 1923, pp. 5-41.

2) *Aristotelis Meteorologicorum Libri Quattuor.* Recensuit indicem verborum addidit F. H. Fobes. Cantabrigiae Massachusettensium e Typographeo Academiae Harvardianae, 1918. Un vol. in-8° de XLVII-235 pp. Voir la préface pp. VII-VIII, XIII avec la note 1, renvoi à *Classical philology,* X (1915), 307.

1853, contient toute la série des écrits physiques, qui va de la *Physique* aux *Météorologiques*, ainsi que la *Métaphysique* de Théophraste et celle d'Aristote. W. Jaeger en a fait usage dans son étude signalée ci-dessus. Il est désormais impossible de négliger cette source du texte pour tous les traités qui y sont intéressés.

M. Fobes a mis un soin extraordinaire à l'utilisation de ses sources quelles qu'elles fussent ; les particularités orthographiques ont été relevées et classées minutieusement. Enfin l'*Index Verborum* qui suit le texte, est absolument complet et ne comporte pas moins de 57 pages à deux colonnes. Telle quelle cette édition est un instrument incomparable et absolument sûr pour l'étude des *Météorologiques* d'Aristote.

Sans prétendre à la même perfection technique, le travail fourni par M. Harold H. Joachim pour le *De generatione et corruptione* est également une œuvre de valeur [1]).

L'édition est basée sur une nouvelle collation des mss. employés par Bekker, — dont maintes erreurs ont pu être redressées, — et sur l'utilisation des deux autres mss., dont le *Vindob.* 100 (J.). Le commentaire de Philopon a été dépouillé avec profit. La version grecque-latine du XIIIe siècle a été consultée également. Mais on se demande pourquoi l'auteur s'est donné beaucoup de peine pour en reconstituer le texte d'après diverses éditions anciennes, dont la valeur est fort incertaine et qui contiennent selon toute vraisemblance une recension plus ou moins retouchée, alors qu'on en trouve un texte facilement accessible et plus sûr dans le tome III de l'édition romaine des Œuvres de saint Thomas d'Aquin : sans doute on n'a pas encore là une édition critique de cette version, mais au moins le texte en a-t-il été revu soigneusement d'après des mss. connus et de valeur incontestable [2]). Quant à la version arabe-latine, M. Joachim n'en a pas fait usage. Il n'a pas non plus essayé de déterminer les rapports de parenté des diverses sources qu'il a utilisées. Cette omission d'ailleurs n'a guère de conséquences, vu la façon fort éclectique dont il est nécessaire de procéder pour établir un texte acceptable des traités d'Aristote. Et dans le cas présent,

1) Ἀριστοτέλους περὶ Γενέσεως καὶ Φθορᾶς. *Aristotle. On Coming-to-be and Passing-away.* A revised text with introduction and commentary, by Harold H. Joachim. Oxford, Clarendon Press, 1922. Un vol. in-8° de XXVIII-304 pp.

2) *Sancti Thomae Aquinatis... Opera omnia* jussu impensaque Leonis XIII. P. M. edita Romae, ex Typ. Polygl. S. C. de Prop. Fide. Tom. III, 1886. Voir la préface, p. XL, et les indications plus détaillées de la préface du tome II (1884), p. VII.

l'éditeur a fait preuve de beaucoup de discernement dans le choix des leçons qu'il a adoptées, surtout quand elles se trouvent également appuyées des deux côtés. Comme commentateur du traité il a dû en faire une étude approfondie et pénétrer jusqu'aux détails ; et il a mis largement à profit les fruits de ce travail dans la constitution de son texte. Grâce à lui nous possédons ainsi, — et pour la première fois, — une édition excellente et vraiment critique du *De generatione.*

Pour le *De caelo* on n'en est pas là : il n'en existe pas à l'heure actuelle d'édition satisfaisante ; c'est ce qui nous amène à dire un mot ici de la traduction anglaise de cet ouvrage, que M. J. L. Stocks a fait paraître dans la série *The Works of Aristotle translated into English* [1]). Devant cette pénurie de textes, il a pris comme base de son travail l'édition de Prantl, amendée en beaucoup d'endroits d'après les mss. collationnés par Bekker et le *Vindob.* 100 (J.), collationné par l'auteur. Toutes les leçons de ce dernier ms. sont indiquées de façon explicite ou implicite, par des notes ou par la teneur même de la traduction. D'autres notes, jointes aux indications données dans l'index des mots anglais s. v. Text, complètent ces renseignements critiques. On peut regretter que M. Stocks n'ait pas eu le loisir ou le moyen de poursuivre son travail de manière à nous donner l'édition nouvelle du *De Caelo,* qui remplacerait avantageusement les textes défectueux que nous possédons. Mais, en attendant, nous devons lui être reconnaissants de la contribution fort utile qu'il a apportée à cette édition future : celle-ci se trouve déjà à moitié ébauchée grâce au labeur ingrat qu'il s'est imposé en vue de donner une base solide à sa traduction.

La *République des Athéniens* a été rééditée par MM. Haussoullier et Mathieu : il en sera question ci-après sous la rubrique Traductions.

2. Traductions et commentaires d'oeuvres et de traités détachés. — Signalons d'abord, pour mémoire, la traduction avec commentaire des Livres II et III de la *Métaphysique,* due à M. G. Colle, profes- à l'Université de Gand, parue en 1922 et analysée dans le numéro de février 1923 (p. 108) de cette Revue [1]).

1) *The Works of Aristotle translated into English. De Caelo* by J. L. Stocks, M. A., D. S. O. *De Generatione et Corruptione* by Harold H. Joachim. Oxford, Clarendon Press, 1922. Un vol. in-8°. Pas d'autre pagination que celle des pages et colonnes de Bekker où se trouve le texte des traités dont la traduction est donnée ici.

2) Gaston Colle, *Aristote. Métaphysique.* Livre II et III. Traduction et com-

Il nous faut revenir maintenant à la traduction anglaise que M. Stocks a donnée du *De Caelo :* disons d'un mot que cette version nouvelle est digne de prendre place à côté des autres bons travaux de la même série. Ceci n'est pas dire qu'elle soit exempte d'erreurs : M. A. E. Taylor a relevé les principales — d'inégale importance d'ailleurs — et discuté en outre avec assez de détails diverses interprétations contestables dans le numéro de janvier 1923 du *Mind* (pp. 73-79). Malgré ces imperfections, on est en présence ici d'une œuvre vraiment scientifique et de valeur sérieuse. Les notes sont loin d'être prodiguées, mais, vu les usages suivis dans la collection où paraît l'ouvrage, elles sont encore relativement nombreuses. Beaucoup ne concernent que la critique textuelle, la ponctuation (réformée utilement dans une foule de cas), les erreurs de l'édition Prantl. Le reste contient soit des explications d'ordre historique, soit des éclaircissements à propos d'un passage ou d'un raisonnement obscurs d'Aristote. On en est réduit ainsi, pour suivre la pensée de l'auteur, — quand on veut en saisir la marche logique et retrouver l'enchaînement des diverses parties, — aux indications sommaires fournies par la table des chapitres, placée en tête de l'ouvrage. Disons toutefois que cette table est remarquablement bien disposée pour guider le lecteur, quelque maigres qu'en soient les indications. L'index alphabétique est bien fourni et suffisant ; il est suivi d'un index des mots grecs, renvoyant à une quinzaine de notes où ces mots se trouvent expliqués.

A la suite du *De Caelo,* on trouve, dans le même fascicule, la traduction du *De generatione et corruptione* par M. H. H. Joachim. Celui-ci a pris comme base de son travail l'édition du traité qu'il a publié en même temps ailleurs ; cela l'a dispensé d'encombrer le bas des pages de notes de critique textuelle. La traduction elle-même se trouve justifiée par le commentaire joint à l'édition du texte et en tire ainsi toute sa valeur. Il y a lieu de remarquer seulement que M. Joachim s'est efforcé de serrer de plus près l'original que M. Stocks ; il en résulte que la traduction de celui-ci est d'une lecture plus facile pour le profane, mais risque de satisfaire moins les familiers du Stagirite, que la version de M. Joachim. Ce dernier a réduit au minimum les notes explicatives ; mais les quelques indications qu'il donne parfois pour éclairer la marche du raisonne-

mentaire. Un vol. in-8° de la collection *Aristote. Traductions et Etudes,* publiée par l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain, pp. 39-72 + 173-299. Louvain, Inst. de Phil.; Paris, Alcan, 1922.

ment dans Aristote, synthétisent admirablement les explications plus étendues du Commentaire et sont réellement d'un grand secours pour l'intelligence de l'ensemble.

Le Commentaire lui-même, qui forme avec l'édition du texte grec un ouvrage indépendant, est une œuvre de haute valeur. Une introduction de 25 pages environ, — mais pages tout à fait substantielles, — situe le traité dans l'ensemble du système et de l'œuvre d'Aristote. A cet effet, l'auteur analyse la conception aristotélicienne de la démonstration, la classification des sciences d'après Aristote ; il poursuit l'application de ces cadres généraux à la série d'écrits physiques du Stagirite, en notant la place précise qu'y occupe le *De generatione,* au point de vue logique et systématique ; et il termine par une brève esquisse des divisions maîtresses du traité lui-même. En ces quelques pages M. Joachim fournit ainsi une somme considérable de renseignements précieux et bien ordonnés, qui témoignent hautement de la connaissance approfondie qu'il possède, de la logique et de la physique péripatéticiennes. — Son Commentaire, qui comprend plus de 200 pages, est lui aussi, un travail fort soigné. Au début de chaque section, on trouve des indications claires et suffisantes donnant le plan du développement qui suit et permettant de pénétrer d'autant mieux dans la pensée de l'auteur. Les notes exégétiques proprement dites sont sobres, mais en général fort bien conçues et se ressentent de la façon la plus heureuse de la familiarité de M. J. avec les autres traités d'Aristote. A côté des commentateurs anciens (Alexandre, Philopon) et des travaux d'érudition modernes, on a tiré grand parti des ouvrages de Julius Pacius et de Zabarella. A ce propos on peut regretter que M. J. n'ait pas consulté à la source les Commentaires, restés inachevés d'ailleurs, de saint Thomas, dont Zabarella est fort souvent directement ou indirectement tributaire. — Dans l'interprétation générale de la doctrine, un point semble devoir appeler certaines réserves : c'est la façon de présenter la théorie de la mixtion et du mixte (p.175 et suiv. à propos de I, 10, et *passim*). L'auteur tend toujours à rapprocher ces notions antiques de la notion moderne de la combinaison chimique. Et, sans doute, les mêmes faits répondent, si l'on veut, dans certains cas du moins, aux deux notions à la fois. Mais cela n'empêche pas que celles-ci n'aient entre elles de profondes différences et qu'en voulant éclairer l'une par l'autre, on risque au contraire de fausser la première par le rappel de tout ce que la seconde implique nécessairement de données expérimentales et d'explications scientifiques, totalement inconnues du temps d'Aris-

tote [1]). — Les notes d'ordre historique, portant en général sur les opinions des physiciens présocratiques ou de Platon, sont certainement suffisantes pour guider un lecteur quelque peu averti et surtout pour lui permettre de contrôler les indications fournies, car on y trouve toutes les références indispensables aux éditions récentes des textes originaux et aux principaux travaux modernes sur la matière. On peut regretter toutefois que cette partie du Commentaire soit souvent un peu concise. Il ne s'agit pas, sans doute, d'instituer une dissertation critique à propos de chaque renseignement doxographique et de chaque allusion historique qu'on rencontre en lisant Aristote. Mais en poussant un peu plus les remarques, fort judicieuses d'ordinaire, suggérées par le texte, on eût jeté plus de lumière sur maints passages et mieux fixé leurs rapports avec d'autres parties de l'œuvre aristotélicienne, où les mêmes données historiques sont présentées souvent sous un jour très différent [2]).

L'Ἀθηναίων Πολιτεία ne nous renseigne pas directement sur la philosophie d'Aristote, mais elle nous apprend à mieux connaître ce dernier et sa manière de travailler. Elle est de plus pour nous le seul spécimen d'un ouvrage intermédiaire, comme genre, entre les grands traités systématiques, destinés à demeurer confinés à l'intérieur de l'Ecole péripatéticienne, et les *Dialogues*, œuvres de philosophie littéraire écrites en vue du grand public. A ces divers titres la *Constitution d'Athènes*, édition et traduction de MM. G. Matthieu et B. Haussoullier [3]) nous est doublement précieuse. Nul d'ailleurs,

1) Il n'y a pas moyen d'ailleurs de discuter ici de façon détaillée la question de la « mixtion » à laquelle M. J. a consacré autrefois une courte étude, dans le *Journal of Philology*, t. 29 (1904), pp. 72-86 : *Aristotle's conception of chemical combination*.

2) M. J. (pp. 193, 194, 199. etc.) identifie sans hésitation avec Anaximandre le philosophe partisan d'un élément unique « intermédiaire entre l'air et le feu (ou entre l'eau et le feu), sans même faire mention des difficultés insurmontables qui en résultent dans l'interprétation de *Physic.*, I, 4. M. Stocks (note à *De Caelo*, III, 5, 303 b 13) tout en adoptant la même opinion, signale du moins la contradiction qu'elle rencontre. — Avec J. Burnet, M. J. attribue aux Pythagoriciens la physique de la seconde partie du poème de Parménide, sans entrer d'ailleurs dans aucune discussion à ce propos. — On aura aussi quelque peine à voir, avec l'auteur (pp. 215-217), dans les *Divisions* platoniciennes de *De gen.*, II, 330 b 16, un renvoi au *Timée*, 35 a sqq.

3) Georges Mathieu et Bernard Haussoullier. *Aristote. Constitution d'Athènes.* Texte et Traduction. Un vol. in-16 de xxxii-102 pages de la Collection des Universités de France (Association Guillaume Budé). Paris, Soc. d'édit. « Les Belles Lettres », 1922.

plus que les auteurs de ce travail, n'était à même de le mener à bonne fin. On sait que M. Haussoullier fut l'un des premiers à donner une traduction française du texte conservé dans le célèbre papyrus de Londres [1]) : il a consacré, en outre, plusieurs de ses travaux au même écrit. M. Matthieu a publié, il y a quelques années, une étude pénétrante sur les sources et la composition de la première partie de l'A. II. [2]). Sans doute, sur bien des points de détail et prises chacune à part les opinions qu'il émet à propos de l'origine de tel ou tel morceau pourraient être sujettes à contestation ; mais dans l'ensemble les conclusions auxquelles il aboutit, quant à la méthode suivie par Aristote dans la composition de l'exposé historique (première partie du traité, chap. 1-41), paraissent bien établies. Il les a résumées excellemment dans le premier paragraphe de l'Introduction (pp. IV-XIV), mise en tête de la nouvelle édition de l'A. II. Après lui, M. Haussoullier nous fait connaître brièvement aussi (pp. XIV-XXX) mais avec maîtrise, les sources probables de la seconde partie (description des institutions, chap. 42-69), la manière dont Aristote a utilisé ses matériaux et, par voie de conséquence, les raisons qu'on a d'attribuer à cette seconde partie une valeur plus grande qu'à la première. Quelques pages sur le caractère, l'authenticité, la date, le texte et les éditions de la *Constitution d'Athènes* complètent cette introduction (pp. I-III, XXX-XXXI). Les éditeurs ont fait preuve d'un sage conservatisme dans l'établissement de leur texte à eux ; ils n'admettent pas la présence, dans la copie sur papyrus, de passages inauthentiques de quelque importance ; les corrections de détail — supplétions de mots ou de lettres, suppressions et modifications — ne sont pas multipliées inutilement, mais introduites avec prudence, quand la nécessité s'en fait sentir. La traduction, sobrement annotée, est telle qu'on peut l'attendre de ses auteurs. On a joint à la fin du traité les Fragments de la première partie, conservés par divers auteurs, et les Extraits d'Héraclide. Un index grec très complet termine l'ouvrage.

Il y a lieu de signaler, pour finir, la traduction allemande, complète depuis 1922, des divers traités de l'*Organon* et de l'*Isagoge*

1) *Aristote. Constitution d'Athènes.* Traduite par B. HAUSSOULLIER avec la collaboration de E. Bourguet, Jean Bruhnes et L. Eisenmann. Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, fasc. 89. Paris, Bouillon, 1891.

2) G. MATHIEU, *Aristote. Constitution d'Athènes. Essai sur la méthode suivie par Aristote dans la discussion des textes.* Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, fasc. 216; in-8° de 137 pp. Paris, Champion, 1915.

de Porphyre, par M. Eugène Rolfes [1]). Depuis longtemps celui-ci a fait ses preuves dans ce domaine : on connaît ses excellentes traductions de la *Métaphysique,* de l'*Ethique,* de la *Politique,* publiées dans la même collection *(Philosophische Bibliothek,* F. Meiner, Leipzig). On peut donc s'en remettre à lui pour le soin, la fidélité et la compétence avec lesquels il a rendu les ouvrages de logique du Stagirite. Chaque traité est pourvu d'une courte mais substantielle introduction sur l'objet et la structure de l'ouvrage, la traduction est brièvement annotée, suivant l'usage suivi dans la série où elle paraît; un court index alphabétique *rerum et nominum* complète le tout. A côté de ces qualités, qui justifient le bon accueil fait en général à ces travaux, il y a une réserve à faire au sujet des renseignements historiques donnés dans les introductions. M. R. n'ignore pas, sans aucun doute, les problèmes difficiles que soulève la question de l'origine et de la composition des écrits attribués à Aristote. Or, le lecteur non initié doit avoir l'impression que ces problèmes n'existent pas ou se résolvent avec une facilité et une sûreté entières. Ainsi M. R. peut expliquer avec sérénité comment les diverses parties du petit traité des *Catégories* se relient les unes aux autres, pourquoi l'auteur ne traite pas ou guère des dernières catégories, absolument comme si l'on pouvait affirmer avec certitude que l'écrit est sorti de la plume d'Aristote sous la forme même que nous lui connaissons. Nous apprenons encore que c'est bien l'auteur lui-même qui a intitulé le traité suivant Περὶ ἑρμενείας, car c'est Boèce qui nous l'affirme; — alors qu'on peut se demander avec raison si, à l'origine, les traités d'Aristote portaient un titre quelconque et que, d'autre part, une tradition, antérieure à Boèce, met en doute l'authenticité de l'ouvrage en question.

A. Mansion.

(A suivre).

1) *Aristoteles' Kategorien (des Organ. 1. Teil).* Vorangeht *Des Porphyrius Einleitung in die Kategorien.* Neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Dr Eugen Rolfes. Leipzig, F. Meiner, 1920. Un vol. in-8° de viii-86 pp. de la *Philosophische Bibliothek; — Aristoteles' Peri Hermeneias oder Lehre vom Satz (des Organon 2. Teil).* Id., 1920, pp. vii-42; — *Aristoteles' Lehre vom Schluss oder Erste Analytik (des Org. 3. T.)* Id., 1922, pp. x-209; — *Aristoteles' Lehre vom Beweis* oder *Zweite Analytik (des Org. 4.T.).* Id., 1922, pp. xviii-160; — *Aristoteles' Topik (des Org. 5. T.).* Id., 1919, pp. xvii-227; — *Aristoteles' Sophistische Widerlegungen (des Org. 6. T.).* Id., 1918, pp. ix-80.

COMPTES RENDUS

C. Spearman, *The nature of intelligence and the principles of cognition.* Un vol. in-8°, 358 pp. — Macmillan, 1923. — 15 sh.

Résultat de recherches expérimentales faites au laboratoire de psychologie de l'Université de Londres, cet ouvrage s'impose à l'attention. Je ne veux pas me risquer à discuter les procédés de l'auteur : au surplus son livre ne se présente pas comme un compte rendu détaillé d'expériences, il contient plutôt des vues d'ensemble, lesquelles d'ailleurs s'appuient sur un large matériel expérimental, mais celui-ci nous apparaît seulement dans ses derniers résultats, et déjà encadré dans les vues générales. Tel quel, l'ouvrage de M. Spearman a chance de plaire aux esprits habitués à philosopher ; il se peut que, par contre, les professionnels des méthodes de laboratoire regrettent qu'on ne leur fournisse pas les éléments de contrôle qui leur permettraient d'apprécier plus exactement la valeur des observations dont on fait état ; il se peut aussi que les vues d'ensemble leur paraissent dépasser singulièrement ces observations.

On se rappelle que M. Fr. Aveling, collègue et collaborateur de M. Spearman, a publié naguère, à Louvain, après des recherches faites au laboratoire de l'Institut de Philosophie, une étude sur la conscience de l'universel. Les idées de M. Aveling ont agi sur celles de M. Spearman, ainsi que l'on pouvait s'y attendre. En particulier, — et l'on ne saurait trop ici s'en réjouir, — tous deux communient dans une profonde estime pour les scolastiques : « common admiration for the so misrepresented Schoolmen of the Middle Ages ». C'est ainsi que graduellement, le thomisme se fera accepter et pourra étendre son influence si ses partisans se donnent la peine d'étudier la philosophie moderne, de pratiquer les méthodes scientifiques et de collaborer cordialement avec leurs contemporains.

Il est traité, dans l'ouvrage de M. Spearman, de beaucoup de questions autour de cette question centrale qui est de savoir, du point de vue de la description psychologique, ce que c'est que l'intelligence. Nous ne pouvons essayer de retracer ici tous les sujets qui

se trouvent ainsi abordés, jusqu'à fournir les lignes générales d'un traité de psychologie. Ces lignes générales se formulent en termes de lois scientifiques : la psychologie prendrait, au gré de l'auteur, une allure du même genre que les sciences physiques. Après la critique des sciences et la philosophie bergsonienne, cela peut paraître inattendu.

Les fonctions intellectuelles s'expriment ainsi par les trois lois que voici : « Toute expérience vécue tend à faire surgir immédiatement une connaissance de ses caractères et du sujet qui la vit.

« La présentation de deux ou de plusieurs caractères tend à évoquer immédiatement une connaissance de relations entre ces caractères.

» La présentation d'un caractère ensemble avec une relation tend à évoquer immédiatement une connaissance du caractère qui est corrélatif au premier ».

Ne parlons pas d'autres lois qui touchent moins au sujet principal de l'ouvrage. On voit comment l'auteur les formule, et comment elles cherchent à résumer l'expérience psychologique dans une forme scientifique. On voit aussi en quel sens, tout en répudiant l'associationnisme, l'auteur cherche à conserver quelque chose de l'idéal méthodologique que cette doctrine poursuivait, et en quel sens il peut souhaiter que la psychologie prenne l'allure d'une « cytologie mentale ».

L'intérêt capital du livre est, évidemment, dans les analyses qui mettent en lumière la réalité psychologique des fonctions intellectuelles. Ici les travaux de M. Aveling se trouvent repris et de nombreux traits sont ajoutés à ceux qu'il avait signalés. Relevons seulement quelques constatations qui nous paraissent spécialement importantes.

M. Spearman a cherché à expliquer comment il peut se faire qu'un bon nombre d'observateurs aient méconnu l'existence de « connaissances » non sensibles. Il y a là une illusion qu'il analyse et dont il montre la source dans la direction artificiellement donnée aux efforts d'introspection. Non moins intéressante est la distinction expérimentale qui est mise entre les états subjectifs vécus et la connaissance réelle et objective.

Les principes établis par M. Spearman lui paraissent avoir des conséquences dans divers domaines et notamment en logique. Les indications qu'il donne là-dessus sont trop brèves pour qu'on puisse les discuter. Nous n'en relèverons qu'une. M. Spearman semble croire que ses constatations sur la conscience des relations entraînent une modification de la logique du jugement et du syllogisme. C'est,

si je ne me trompe, la méprise que commettent plusieurs logiciens modernes : elle repose sur une confusion de la logique et de la psychologie. La logique formelle n'est pas un art de la découverte : elle expose l'enchaînement objectif des idées et non la manière dont elles se forment en nous. Je crois qu'il suffira toujours de se mettre à ce point de vue pour voir tomber toutes les critiques adressées à la logique aristotélicienne.

Mais cette divergence ne touche pas à l'essentiel de l'ouvrage de M. Spearman. Sur la nature de l'intelligence, il contient des observations dont on ne saurait exagérer l'intérêt.

L. Noël.

Louis Lavelle, *La perception visuelle de la profondeur* (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 5). Strasbourg, Palais de l'Université, 1921. Un vol., grand in-8° de 74 pp. ; 3,50 fr.

Cette étude se rattache à la grande thèse de l'auteur, *La dialectique du monde sensible,* analysée récemment dans cette Revue (février, 1924, pp. 93-94). « C'est un effort pour définir la place et le rôle de la sensation de profondeur dans la représentation que nous nous faisons de l'univers. Les découvertes de la psychologie contemporaine y sont utilisées comme des matériaux destinés à illustrer et à confirmer la thèse dialectique » (Avertissement). L'auteur se montre suffisamment au courant des faits et des théories psychologiques ; mais, comme il est naturel, il ne s'arrête guère à en faire un exposé quelque peu développé et se contente de les rappeler brièvement. Seulement, il lui arrive trop souvent de les interpréter avec une liberté qui passe les bornes et cela ne laisse point de nuire à ses considérations théoriques. Ainsi, dès les premières lignes de son travail, traitant de la définition de la profondeur, il attribue aux mouvements effectués ou possibles un rôle de grande importance sans justifier dans une mesure suffisante la plupart des affirmations sur lesquelles il s'appuie. Il croit trouver un élément spatial vrai dans l'objet même du sens musculaire, dégagé de toute relation avec les données d'ordre tactile ou visuel. Des vues de ce genre, basées sur une analyse psychologique d'apparence un peu grossière, demanderaient au moins à être étayées d'un essai de preuve. — Ce n'est pas à dire que le travail de M. L. soit tout entier du même style : dans la dernière partie surtout, consacrée à la perception de la lumière, on rencontre notamment une foule de remarques psychologiques excellentes, d'observations fines, souvent même des interprétations d'ensemble,

où les éléments mis en jeu paraissent coordonnés de façon remarquable. — Malgré cela, on doit reconnaître qu'en somme cette étude manque de clarté ; les considérations s'y suivent, abondantes, pressées, vers un but qu'on n'aperçoit guère ; l'auteur a négligé de marquer nettement la part qu'il accorde respectivement à l'expérience et à la déduction *a priori ;* de là, sans doute, l'impression défavorable qu'il laisse, à la lecture.

Trois parties : 1. La définition de la profondeur (pp. 1-17) ; 2. La représentation visuelle du monde (pp. 18-43) ; 3. La perception de la lumière (pp. 44-72).

A. Mansion.

G. Siméons, *Cours de pédagogie théorique et pratique.* Tamines, Duculot, 1922.

Ce qui fait l'originalité et, en même temps, le mérite de cet ouvrage, c'est qu'il sait mettre en un vigoureux relief les liens profonds et essentiels qui rattachent le problème de l'éducation aux principes de la religion et de la morale chrétiennes. Réagissant contre ces traités de pédagogie aux vagues conseils : « Nettoyez au savon le pavillon de l'oreille »... ; s'opposant aux éducateurs amorphes, férus de neutralité et qui ne trouvent à donner aux enfants que de timides consignes : « Respectons la vie » ;... « Aimons le beau » ;... ou encore « Soignons les plantes », M. Siméons, inspecteur principal de l'enseignement à Liége et connu par ses nombreuses publications pédagogiques, a voulu donner à nos instituteurs un livre qui, avec une belle crânerie, pose, au sein même du problème de l'éducation, et dans toute son ampleur, la question religieuse. « Pour déterminer les règles à suivre dans la formation de l'homme, il importe avant tout, écrit-il, de connaître quel est l'objet de l'éducation et de l'instruction. Celles-ci doivent-elles se borner à assurer à l'homme quelque bagage scientifique, à lui prescrire quelques règles d'hygiène physique et morale ? Ou bien doivent-elles donner à l'enfance et à l'adolescence une règle de vie capable d'incliner la volonté ? La question n'est pas douteuse, l'éducation est une œuvre morale destinée à assurer à l'homme une ligne de conduite conforme à sa nature. Mais alors une autre question se pose aussitôt : quel est le but de la vie ? Et cette autre question elle-même ne saurait se résoudre sans qu'une seconde surgisse immédiatement : Quelle est l'origine de la vie ? Quel est son auteur ? Quiconque ne peut ou n'ose répondre à ces trois questions se déclare, par le fait même, incapable de diriger l'éducation » (p. 12).

Ces lignes résument l'inspiration foncière du livre : elles justifient

aussi l'importance primordiale qu'il reconnaît aux problèmes philosophiques de l'origine et de la destinée de l'homme; de sa nature; de la loi de ses actes, du fondement de la règle des mœurs, de la sanction morale.

Qu'on ne croie pas, cependant, que sous le couvert d'un Traité de pédagogie l'auteur ait voulu écrire une apologie de la doctrine catholique sur ces problèmes essentiels. Après les avoir exposés, opposés aux théories adverses et défendus contre les objections, M. Siméons passe à la solution de nombreuses questions pratiques qui se posent à l'éducateur. Il entre dans le détail des problèmes de l'éducation des sens, de l'intelligence, des passions et des sentiments, de la formation de la volonté, de l'initiation sexuelle, etc. Après la question de *l'éducation,* il aborde celle de *l'instruction,* et c'est, pour lui, l'occasion d'écrire tout un traité de didactique générale et spéciale.

L'ouvrage, d'une pensée ferme et claire, atteste, chez son auteur, des lectures très abondantes, une érudition étendue, en même temps qu'une grande expérience des questions pédagogiques, fruit d'une longue pratique de l'enseignement et de ses multiples aspects. Il sera utile et bienfaisant aux instituteurs ayant le souci, non seulement d'enseigner l'orthographe, le calcul et l'histoire de Belgique, mais surtout de former des caractères, des volontés vigoureuses et droites.

S'il nous était permis d'élever une critique, nous dirions que certains passages nous ont semblé s'attacher exclusivement à l'aspect philosophique et purement rationnel des enseignements catholiques: il n'en fait point voir à suffisance le caractère surnaturel et révélé.

Ed. Janssens.

CHRONIQUE

Nominations. — Le R. P. Gillet, O. P., a été nommé professeur de philosophie morale à l'Institut catholique de Paris.

— M. l'abbé Carmelo Scalia, docteur de l'Institut de Philosophie de Louvain, a été nommé *libero docente* pour l'économie politique à l'Université de Turin. Il a donné, le 10 novembre dernier, une leçon inaugurale, ayant pour objet : *L'etica nella scienza economica* (brochure de 21 pp. chez Marchesi à Rome, 1923).

Décès. — Le 8 janvier dernier, est mort à Rome le R. P. F. Klimke S. J., né en 1878 à Golleow en Haute-Silésie. Il professa la philosophie à Cracovie et à Innsbruck et enseignait depuis 1920 l'histoire de la philosophie à l'Université Grégorienne. De cette dernière période datent les deux volumes de ses *Institutiones historiae philosophiae* (1923) ; on a eu encore de lui *Der Mensch* (1908), critique de Wundt, *Hauptprobleme der Weltanschauung* (4e éd. 1919), *Unsere Sehnsucht* (11e m., 1922), *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen* (1911), son ouvrage principal, dont il existe une traduction italienne, ainsi que d'autres écrits moins importants en polonais ou en allemand.

— Le 17 novembre dernier est mort à Paris M. Shun Oshumi, professeur de philosophie à Kyoto, auteur de plusieurs ouvrages parmi lesquels *L'histoire du développement des idées philosophiques et religieuses au Japon.*

— On annonce le décès à Iéna de M. Paul Ehrhardt, directeur de la revue : *Deutscher Pfeiler* et auteur de travaux sur la philosophie religieuse. Il était âgé de 44 ans.

— M. Jacques Loeb, né en Allemagne en 1859, professeur de physiologie à Chicago de 1892 à 1902, puis à l'Université de Californie jusqu'en 1910, devenu ensuite l'un des directeurs de l'Institut Rockfeller à New-York, vient de mourir subitement aux îles Bermudes où il s'était rendu pour de nouvelles recherches.

Chimiste, biologiste, physiologiste, psychologue, Loeb se fit connaître par sa célèbre théorie des tropismes (1889). Chercheur infatigable, on lui doit diverses découvertes spécialement dans le domaine de la biologie, entre autres — ce fut la plus retentissante — la parthénogénèse artificielle, la fécondation chimique. Ses travaux sont dominés par l'idée du déterminisme physico-chimique des phénomènes vitaux : il tient pour une théorie organiciste de la vie, mais pour un organicisme fortement atténué.

La plupart de ses ouvrages ont été traduits en français. Citons : *La Dynamiqne des phénomènes de la vie ; La Conception mécanique de la vie ; La Fécondation chimique ; Tropisms and animal Conduct ; The Organism as a whole ;* etc. En 1918, Loeb avait fondé le *Journal of general physiology* dans lequel il publia quelques-uns de ses travaux les plus remarquables.

Congrès. — Au début d'avril, plus de 150 communications étaient déjà annoncées pour le Congrès international de philosophie de Naples (5-9 mai). Au programme des séances générales on trouve : discours du R. P. Gemelli, recteur de l'Université catho-

lique de Milan, pour commémorer le 650e anniversaire de la mort de saint Thomas d'Aquin ; discours de M. Arthur Liebert, vice-président de la Kantgesellschaft, à l'occasion de 2e centenaire de la naissance de Kant ; exposé des derniers développements de la théorie de la relativité par M. A. Einstein et discussion ; conférence de M. Brunschvicg, de l'Université de Paris, intitulée «Vie intérieure et vie spirituelle ; discours de M. Hans Driesch, de l'Université de Leipzig, sur les problèmes fondamentaux de la vie organique, considérés du point de vue philosophique ; séance consacrée au centenaire de la mort de Maine de Biran.

Universités. — Enseignement philosophique. — Sociétés savantes. — L'Université de Louvain a célébré solennellement, les 6 et 7 mars derniers, le 600e anniversaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin. A côté des cérémonies religieuses, qui durèrent trois jours, une séance académique fut organisée, le jeudi 6, par la Faculté de théologie, avec le concours des RR. PP. Dominicains ; elle fut présidée par S. E. Mgr Micara, nonce apostolique à Bruxelles. Le 7, une seconde séance académique eut lieu à l'Institut supérieur de philosophie ; S. E. le Cardinal Mercier, qui devait la présider, fut empêché d'y assister par suite d'une indisposition, survenue au dernier moment. M. Maritain y donna devant une nombreuse assemblée une conférence sur *saint Thomas et nous.*

— Parmi les *University Extension Lectures* organisées par l'Université de Londres, figurent depuis trois ans des leçons sur la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. Cette année le cours (25 leçons) est fait par le R. P. Mac Nabb, O. P., qui a choisi pour sujet le traité de l'Incarnation.

— Le thomisme est enseigné officiellement à la Faculté de Philosophie qui a été adjointe, il y a deux ans, aux facultés déjà existantes de l'Université Laval à Montréal. Cette université, qui n'était d'abord qu'une extension de celle de Québec, est à l'heure actuelle, complètement autonome.

— M. De Wulf a fait, durant l'automne de 1923, une série de cours sur le thomisme à la Faculté des arts de l'Université de Toronto (St Michaels College).

— Au mois d'août de cette année une série de leçons seront données à l'Université de Cambridge, sous le patronage de professeurs catholiques, sur saint Thomas, son œuvre, ses doctrines.

— M. Et. Gilson étudie cette année, à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, *La Morale de saint Thomas d'Aquin.* A l'Ecole

pratique des Hautes-Etudes religieuses il donne des leçons : 1° sur Albert le Grand ; 2° sur la philosophie de Duns Scot.

Revues et publications périodiques. — Sous les auspices de la *Société thomiste* que préside le R. P. Mandonnet paraîtra dorénavant un *Bulletin thomiste* renseignant sur toutes les publications concernant saint Thomas d'Aquin. Cette bibliographie, qui comportera des comptes rendus critiques, rendra les plus grands services à tous ceux qui s'intéressent au Mouvement thomiste. Les membres de la *Société* recevront gratuitement le bulletin ; d'autre part, les abonnés de la *Revue thomiste* le recevront en supplément.

Le premier numéro (mars-avril 1924) donne des renseignements sur la constitution de la Société thomiste, les principaux articles de ses statuts et la liste de ses membres.

Tout ce qui regarde l'adhésion à la Société et l'administration doit être adressé au secrétaire, M. J. Destrez, 31, avenue du Château, Bellevue (Seine-et-Oise).

— On annonce pour le 15 mai de cette année la réapparition de *Divus Thomas* sous forme d'un numéro spécial consacré à saint Thomas d'Aquin. A partir du 1er janvier 1925 il paraîtra tous les trois mois. Le prix de l'abonnement global pour ces deux années 1924 et 1925, en dehors de l'Italie, est de 5 francs-or. La direction de *Divus Thomas* est au Collegio Alberoni à Piacenza (Italie). Il s'agit, comme on le voit, de la revue italienne, rédigée en latin et qui connut plusieurs années de prospérité avant et après 1900. Il ne faut point la confondre avec le *Divus Thomas,* continuation du *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie,* publié en allemand, d'abord à Vienne, puis à Munich, et actuellement à Fribourg en Suisse.

— Le 15 janvier dernier a paru à Paris le premier numéro des *Fiches du Mois* renseignant sur les derniers livres parus dans tous les ordres de connaissances. Ce périodique est l'œuvre d'un organisme sur lequel nous donnons plus loin des détails complémentaires sous la rubrique : *Répertoires et Instruments de travail.*

— Le premier fascicule des *Ephemerides Theologicae Lovanienses* a paru en janvier 1924. Publiée par les professeurs de la Faculté de Théologie de l'Université de Louvain, cette revue s'adresse avant tout aux théologiens. Signalons cependant que le bulletin bibliographique, très soigné et rédigé selon une méthode fort judicieuse, comporte des rubriques que les philosophes pourront utilement consulter.

Collections et publications collectives. — Sous la direction de M. C. K. Ogden, M. A. de Magdalen College, Cambridge, la maison Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. de Londres, publie, depuis plus d'un an, une collection philosophique, dite *International Library of Psychology, Philosophy, and Scientific Method,* volumes demy 8°, reliure toile, de 5 à 25 sh. Une douzaine d'ouvrages ont paru en tête desquels les *Philosophical Studies* de G. E. Moore. Un grand nombre d'autres sont annoncés. Parmi les noms d'auteurs on remarque ceux de personnalités bien connues du monde philosophique anglais ; mais on publie également des travaux américains et des traductions d'œuvres célèbres du continent européen.

— La *Revista Calasancia* (Madrid, Escuela Tip. de S. Anton) publie un numéro spécial (février-mars 1924) consacré au 6e centenaire de la canonisation de saint Thomas. On y trouve les documents ecclésiastiques principaux, de date récente, sur l'étude de la doctrine thomiste et une série d'articles sur la personne et l'œuvre de saint Thomas d'Aquin.

— Le numéro du 10-25 mars 1924 de la *Revue des Jeunes* (Paris, rue de Luynes, 3) est consacré également à saint Thomas :

Senex : *Saint Thomas d'Aquin et la diffusion de sa doctrine.*

J. Maritain : *Saint Thomas d'Aquin, apôtre des temps modernes.*

M. S. Gillet : *Saint Thomas d'Aquin et la jeunesse des Ecoles.*

H. D. Noble : *L'austérité du labeur intellectuel chez saint Thomas d'Aquin.*

A. Lemonnyer : *Le Théocentrisme de saint Thomas d'Aquin.*

R. Zeller : *La Lyre à sept cordes.*

H. Ghéon : *Triomphe de saint Thomas d'Aquin.*

Répertoires. — Instruments de travail. — D'après une communication faite l'an dernier à l'Académie des Sciences de Berlin, le privat-dozent Dr Leisegang a entrepris la composition d'un index lexicographique des écrits de Philon. En attendant l'impression de ce travail, l'auteur se met à la disposition des savants pour leur communiquer ses observations sur le sens des termes employés par Philon. S'adresser : Marienstrasse, 28, à Markrandstädt (Leipzig).

— L'an dernier a paru le catalogue des thèses de doctorat des Universités des Etats-Unis, imprimées au cours de l'année 1921. Ce travail a pour auteur miss Mary Wilson Mac Nair.

— Nous ne pouvons omettre de signaler l'organisation à Paris (rue des Saints-Pères, 76bis) de l'*Office central de librairie et de*

bibliographie. Sous le patronage d'Evêques français et la direction de S. G. Mgr Chollet, Archevêque de Cambrai, président, de M. l'abbé G. Bardy, des Facultés catholiques de Lille, et de M. l'abbé L. Cristiani, des facultés catholiques de Lyon, aidés de spécialistes renommés, l'*Office central de librairie et de bibliographie* est un centre de renseignements, d'informations et de vente. Il renseigne oralement ou par écrit sur les livres et les éditions, la valeur des écrivains et des œuvres ; sur les travaux, les recherches, les études de toute nature, sur la constitution des bibliothèques. Les renseignements sont gratuits. L'*Office* publie des *Bibliographies analytiques* et critiques avec tables alphabétiques, qui paraîtront en volumes de 128 pp. (2 frs le vol.). Le premier fascicule, daté de janvier 1924, contient la bibliographie des sciences religieuses, établie par Raymond Chasles. La section II y est consacrée à la philosophie (avec une rubrique spéciale pour la philosophie thomiste); IV. Morale et éducation; VI. Sciences sociales. — Un périodique : *Les fiches du mois*, mentionnera les publications dès leur apparition et pourra être transformé en fiches mobiles (abonnement : 6 frs par an pour la France, 8 frs pour l'étranger). Enfin un magasin de vente et un service d'expédition complètent cet organisme appelé à rendre les services les plus signalés.

— La *Revue des Jeunes* (Paris, rue de Luynes, 3) entreprend une nouvelle traduction des Œuvres de saint Thomas d'Aquin en commençant par la *Somme Théologique*. Cette traduction comprendra un certain nombre de traités séparés, mais complets, dont l'ensemble reproduira la *Somme Théologique* tout entière.

Les éditeurs ont adopté un format très maniable et une disposition fort judicieuse du texte. Sur une même page divisée en deux, on trouvera, en face l'un de l'autre, le texte latin de l'article et sa traduction. Au-dessous de l'article, seront données en français, sous forme de *Remarques*, les réponses aux objections qui encadrent habituellement l'article. Ces remarques sépareront l'article du texte latin intégral des objections et réponses insérées en caractères plus petits. Enfin des notes, très brèves et peu nombreuses, expliqueront les points obscurs ou éclairciront des difficultés de texte.

En préface et en appendice, on trouvera, pour chaque traité, des notes critiques et bibliographiques qui augmenteront encore la valeur de l'ouvrage.

— Le *Bulletin thomiste*, dont nous signalons plus haut la fondation, commence dans son numéro de mars-avril 1924 une

bibliographie critique de saint Thomas d'Aquin, établie à partir de janvier 1923.

Seront recensées toutes les publications — livres, articles de revue, documents officiels, textes — présentant quelque intérêt pour l'étude de la vie, des œuvres, de la doctrine de saint Thomas ou pour l'histoire du thomisme.

On trouvera dans le même numéro le plan méthodique qui sert de cadre à cette bibliographie, ainsi que les sigles adoptés pour les revues les plus fréquemment citées.

Les auteurs annoncent qu'une table des matières et des auteurs sera faite tous les cinq ans, l'ordre systématique adopté ne rendant pas nécessaire une table annuelle.

G. W.

La seconde partie du tome XVI (fasc. 2-4) de la *Revue d'Histoire ecclésiastique* de Louvain vient de paraître (avec le millésime 1915-1920; imprimé en 1923-1924). On y trouve la suite de la Bibliographie des années 1914-1919 (nos 6.239 à 13.938, pp. 353-787) avec une table onomastique, une liste des revues dépouillées et une table générale (pp. 789-860). Cet inestimable répertoire peut rendre de grands services pour le relevé des travaux d'ordre philosophique notamment et pour tout ce qui touche à l'histoire des idées : voir en particulier les rubriques : histoire des religions ; mystique ; histoire des sciences et des lettres.

Travaux récents. — Le Rev. John O' Neill, D. Ph. (Louvain), professeur de philosophie à Maynooth (Irlande), vient de publier, chez Longmans, Green and Co à Londres, un ouvrage intitulé : *Cosmology*. An Introduction to the Philosophy of Matter. Vol. I. The Greeks and the Aristotelian Schoolmen (in-8°, XII-308 pp. ; 1923). Ce premier volume constitue une introduction historique à l'étude de la cosmologie scolastique.

— Le R. P. Célestin de Saint Joseph, O. C. D., a dressé à l'usage de ses élèves et publié *XII Tabulae synopticae Summae theologicae Divi Thomae* (Mariakerke-Gand, typ. D'Hondt-d'Haenens, 1923 ; tableaux de 33 × 43 cm.) qui donnent une bonne vue d'ensemble de la structure de la *Somme*.

A. M.

— A l'« Institut d'Estudis Catalans » de Barcelone la *Bibliothèque Philosophique* de la *Section des Sciences*, dirigée par M. Pierre Coromines, publiera bientôt les œuvres philosophiques de Frère

Didaque Mas, O. P. (XVIe siècle). Cet éminent écrivain étudia au célèbre Couvent de Saint-Etienne à Salamanque, puis pendant quinze ans, il expliqua la *Somme théologique* à l'Université de Valence. Une grande plasticité et une remarquable clarté, telles sont les caractéristiques de son œuvre. — Le premier volume est sous presse.

N. B.

— Dans le numéro d'octobre 1923 du périodique : *Archivum franciscanum historicum,* le R. P. W. Mulder, S. J., commence la publication et l'étude d'une œuvre d'Occam : *Gulielmi Ockam tractatus de Imperatorum et Pontificum potestate.* Il ajoute une liste chronologique des ouvrages polémiques d'Occam.

— Le fascicule 2 du tome XXI de *Hochland* contient une étude sur *Franz von Baader,* par O. Gruendler. On y trouvera des vues intéressantes sur l'histoire de la philosophie en Allemagne au début du XIXe siècle.

— Vient de paraître le onzième volume de la collection : *Les Philosophes* (Ed. Paul Melottée, rue Monsieur-le-Prince, 48, Paris). Il est consacré à *Saint Thomas d'Aquin* et a été écrit par M. Aimé Forest, professeur au lycée de Guéret.

— On annonce la publication d'un *Lexique Thomiste* par M. l'abbé Blanche, professeur à l'Institut catholique de Paris. L'ouvrage comprend : 1° les *termes techniques* de saint Thomas d'Aquin et les expressions correspondantes du vocabulaire d'Aristote ; 2° un grand nombre d'autres *mots* et *expressions* en usage dans la langue de saint Thomas ; 3° les *synonymes* et les *contraires* de chacun des termes signalés ; 4° un choix d'expressions employées par les principaux commentateurs de saint Thomas ; 5° la *traduction intégrale* des passages cités.

Instrument pratique de travail, le *Lexique* s'adresse spécialement aux étudiants en philosophie et en théologie et à tous ceux, plus nombreux que jamais, qui s'intéressent aujourd'hui au renouveau de la pensée thomiste.

S'adresser à la *Revue des Jeunes,* 3, rue de Luynes, à Paris (VIIe).

— P. Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne.* Paris, Geuthner, 1923, 40 fr.

— Une œuvre, qui s'annonce considérable, est celle de M. E. Kühnemann sur Kant ; le premier volume vient de paraître chez Beck à Munich : c'est une introduction exposant l'état de la spéculation philosophique avant Kant.

— Dans la « Bibliothèque du XVe siècle » paraît une importante

édition nouvelle de *Sermons choisis de Michel Menot* (1508-1518), par M. Joseph Nève (Paris, Champion, 1924). On y trouve nombre d'allusions à l'aristotélisme décadent.

— Deux ouvrages nouveaux intéressant l'histoire philosophique du moyen âge : *La philosophie de S. Bonaventure,* par E. Gilson (Paris, 1924), et *Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin*, par M. Grabmann (München, 1924).

G. Wallerand.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

P. F. Caelestinus a Sancto Joseph. — XII Tabulae synopticae Summae Theologicae Divi Thomae. Mariakerke (Gand.), D'Hondt-D'Haenens, 1924.

H. Bergson. — Durée et simultanéité, à propos de la théorie d'Einstein. 2me éd. Paris, Alcan, 1923.

J. O'Neill. — Cosmology. An Introduction to the Philosophy of Matter, vol. I. London, Longmans, Green and Co, 1923.

Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution. Années 1920 et 1921. Washington, Government Printing Office, 1922.

34th and 37th Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Années 1912-1913 et 1915-1916. Ibid., 1922 et 1923.

Bulletins du Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology (Ibid.) :

N° 40 : Franz Boas. — Handbook of American Indian Languages. 1922.

N° 76 : Gerard Fowke. — Archeological Investigations. 1922.

N° 77 : David I. Bushnell, Jr. — Villages of the Algonquian, Siouan, and Caddean Tribes West of the Mississippi. 1922.

N° 79 : Rafael Karsten. — Blood Revenge, War, and Victory Feasts among the Jibaro Indians of Eastern Ecuador. 1923.

F. R. Barry. — Christianity and Psychology. London, Student Christian Movement, 1923.

A. Diès. — Platon. Œuvres complètes. Tome VIII, Ire et IIme parties. Parménide. — Théétète. Texte et traduction (Collection des Universités de France. Assoc. G. Budé). Paris, Soc. d'éd. Les Belles Lettres, 1923 et 1924

Dr. J. Geyser. — Einige Hauptprobleme der Metaphysik mit beson-

derer Bezugnahme auf die Kritik Kants. Freiburg i. B., Herder, 1923.

P. Gentile. — Sommario di unà filosofia della Religione. Bari, Laterza, 1923.

R. P. Leonard de Carvalho e Castro, O. M. — Saint Bonaventure, le Docteur franciscain. L'idéal de saint François et l'œuvre de saint Bonaventure à l'égard de la science. Paris, Beauchesne, 1923.

Mathieu-Maxime Gorce. — Saint Vincent Ferrier (1350-1419). Paris, Plon, s. d. (1924).

Max Scheler. — Wesen und Formen der Sympathie. Bonn, Cohen, 1923.

Agostino Gemelli. — Nuovi orizonti della psicologia sperimentale, 2ª ed. riveduta ed aumentata. Milano, Vita e Pensiero, s. d.

P. Angelo Zacchi, O. P. — Il miracolo. Ibid. s. d. (1923).

F. Hedde. — Sancti Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae de anima. Edit. nouvelle avec introduction et notes. Fribourg-en-Suisse et Paris, Librairies de Saint-Paul et J. Gabalda, 1912.

F. Nicolardot. — Flore de Gnose. Laggrond, Pellis et Bergson. Paris, chez l'auteur, 3, rue Bruller, 1924.

Bruno Bauch. —Wahrheit, Wert und Wirklichkeit. Leipzig, F. Meiner, 1922.

Curt John Ducasse. — Causation and the Types of Necessity (Unisity of Washington Publications in the Social Sciences, Vol. 1, No. 2, pp. 69-200, February 1924). Leatlle, University of Washington Press.

Louis A. Reid, M. A. — Knowledge and Truth. An Epistemological Essay. London, Macmillan, 1923.

Joseph Maréchal, S. J. — Etudes sur la psychologie des mystiques. Tome I (Museum Lessianum, Section philosophique). Bruges, Beyaert; Paris, Alcan; 1924.

R. P. Joseph M. Dalman, S. I. — De ratione suppositi et personae secundum S Thomam. Barcinone, Typ. cathol. Casals, 1923.

E. Gilson. — La philosophie de saint Bonaventure. Paris, Vrin, 1924.

M. Grabmann. — Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin. München, Theatiner-Verlag, 1924.

Erich Przywara, S. J. — Religionsbegründung. Max Scheler — J. H. Newman. Fribourg en Br., Herder, 1923.

Dr J. Hessen. — Die Religionsphilosophie des Neukantianismus. 2te Aufl. Ibid., 1924.

Dr J. Geyser. — Max Schelers Phänomenologie der Religion. Ibid. 1924.

XI

LES THÉORIES POLITIQUES
DU MOYEN AGE

Vers le milieu du XIIIe siècle, les centres intellectuels de l'Occident voient surgir une floraison de traités politiques. Pour la première fois au moyen âge, on agite de façon systématique des questions qui intéressent la vie d'un État, telles que les prérogatives de la souveraineté populaire, l'origine et la nature de l'autorité, les droits et les devoirs des gouvernants et des gouvernés. L'initiateur est Thomas d'Aquin qui, sur cette matière comme sur tant d'autres, appose l'empreinte de sa géniale personnalité. Ptolémée de Lucques parachève l'œuvre du maître ; Gilles de Colonne ou de Rome développe ses enseignements ; puis c'est Guibert de Tournai, le conseiller du roi de France et du comte de Flandre, qui compose à l'usage de Louis IX, un traité sur l'éducation des princes et des rois. A l'aurore du XIVe siècle, les traités politiques se multiplient avec Guillaume d'Occam, Jean de Jandun, Marsile de Padoue, les légistes de la cour de Philippe le Bel et d'ailleurs. La série ne subira plus d'interruptions jusqu'à Grotius, Mélanchton, Suarez qui annoncent et font pressentir les synthèses modernes.

Non seulement la nouvelle philosophie politique du moyen âge offre au XIIIe siècle les attraits incomparables de la jeunesse et de la fraîcheur, mais c'est alors qu'elle atteint au plus haut degré de logique et d'originalité. Bien plus,

les esprits turbulents du XIVe siècle, à qui on attribue trop souvent le rôle de novateurs dans ce domaine, n'ont fait que reprendre les fortes doctrines constituées par la génération d'intellectuels qui les a immédiatement précédés, pour les exploiter au profit de nouvelles causes.

Je vais essayer de montrer brièvement en quoi consiste l'originalité du XIIIe siècle, et dans quelle mesure les mouvements issus du XIVe siècle ont su accommoder des principes existants à des situations jusqu'alors inconnues.

I

C'est aux environs des années 1250-1270 qu'il faut situer le moment décisif où se créent les doctrines qu'on peut regarder comme le produit caractéristique de la mentalité médiévale.

De nombreuses circonstances favorables concourent à faciliter cette éclosion doctrinale. Alors se forge l'armature des grands Etats européens qui tentent de se donner, chacun par ses propres forces, une organisation intérieure et indépendante. Un savant équilibre s'introduit dans les rapports entre souverains et sujets : les peuples tendent progressivement à devenir des nations. Il était impossible que des intellectuels de marque, un Thomas d'Aquin par exemple, assistassent à ce travail de formation politique sans réfléchir sur les principes philosophiques qui président à la vie de groupe. En dépit de son caractère de généralité, on est frappé de voir que la doctrine thomiste de l'Etat s'applique excellemment aux collectivités qui s'organisaient alors — à des domaines féodaux tels que le duché de Normandie, aux républiques municipales du nord de l'Italie, ou encore à ce royaume de Naples-Sicile qui se modelait sur la féodalité française.

D'autre part, un fait capital dans l'histoire littéraire vient attirer l'attention commune sur la philosophie de l'Etat :

pour la première fois, vers 1260, l'Occident prend contact avec la *Politique* d'Aristote, qu'un dominicain flamand de haute valeur, Guillaume de Moerbeke, traduit du grec en latin — à l'invitation, ce semble, de Thomas d'Aquin, dont dont il fut l'ami et le collaborateur. Ceci aide à expliquer pourquoi l'étude des sociétés s'est portée de préférence sur le groupe politique parfait, et pourquoi on a laissé dans l'ombre, sans toutefois les ignorer, les associations rudimentaires et primitives.

Ajoutez que le XIIIe siècle est l'âge des synthèses ; qu'il poursuit passionnément l'unité dans toutes les sphères de la pensée, et vous comprendrez que non seulement la philosophie de ce temps n'ait pu consentir à laisser hors de ses prises un département considérable de la vie humaine, mais qu'elle ait voulu rattacher la science de l'Etat aux mêmes principes qui commandaient sa métaphysique, sa psychologie et sa morale.

On n'a pas suffisamment remarqué cette solidarité doctrinale. Sans elle cependant il n'est pas de philosophie puissante ; c'est par elle que la vie circule abondamment à travers la doctrine politique du moyen âge. Isolée de la métaphysique, celle-ci demeure incompréhensible. L'inspiration démocratique qui la traverse tout entière, la préoccupation qui s'y manifeste constamment de donner à la vie de la collectivité la même valeur morale qu'à la vie de l'individu ne se comprennent qu'à la lumière de quelques idées maîtresses, sorte de foyers supérieurs au rayonnement intense et multiple.

Il suffira, pour s'en convaincre, d'examiner deux théories capitales qui sont comme la clef de voûte des spéculations politiques du XIIIe siècle : la théorie de la souveraineté populaire et la théorie du rôle du Gouvernement.

Comment le XIIIe siècle fut-il amené à faire de la souveraineté populaire, qu'on représente souvent comme une conquête moderne, l'une des pièces maîtresses de la doctrine

politique ? Parce que cette conception jaillit, sous l'empire d'une force logique immanente, de la mise en valeur de la personnalité humaine : *le respect de l'individualité est un pur produit de l'esprit médiéval.*

Le principe fondamental qui soutient toute l'armature de la philosophie politique du XIIIe siècle est en effet l'affirmation que seul l'individu humain — la personne humaine — est et peut être doué d'existence. C'est bien là une des thèses que Pierre Abélard a définitivement accréditées dans les milieux intellectuels du XIIe siècle et qui au XIIIe siècle, planent au-dessus de toute contestation. *Nihil est praeter individuum* [1]).

Toute compénétration de notre personnalité avec une autre répugne à la conscience. Dès lors parler de *personne collective* serait tisser un concept au moyen de notions contradictoires, et violer la loi d'universelle intelligibilité. Dès lors la personne humaine est la vraie réalité sociale : le groupe, quel qu'il soit, n'est pas une entité nouvelle, une sorte de supra-organisme, mais une réunion de personnes, dont chacune demeure inviolable en son for intérieur, et qui font un apport en commun de leurs activités.

S'il en est ainsi, toute individualité humaine est sacrée ; chaque homme est appelé à réaliser son bonheur ; il a le droit de faire servir ses énergies et ses activités à la conquête d'une destinée qui est sienne. Développer son moi, réaliser librement l'harmonieux équilibre de ses facultés, se guider suivant sa raison et soumettre à cette raison les appétits inférieurs de sa nature, en dernière analyse orienter sa vie entière vers Dieu par la connaissance et l'amour : tel est le programme de félicité naturelle que traçait la philosophie et que le chritianisme complétait en donnant à la vie une valeur surnaturelle.

1) Voir notre étude : *L'individu et le groupe dans la scolastique du XIIIe siècle (Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, 1920, pp. 341-358) et notre ouvrage : *Civilization and Philosophy in the Middle Ages (Princeton University Press*, 1922, chap. III, X, XI).

Or, abandonné à lui-même, isolé, l'individu aurait peine à se développer et à conquérir son bien. Il serait dépourvu de moyens matériels, de directions intellectuelles, de réconfort moral. Un solitaire, écrit Thomas d'Aquin, est ou bien un dépravé, ou bien un surhomme, c'est-à-dire un être d'exception [1]). La nature nous appelle à la vie de société.

Sans rien abandonner des droits imprescriptibles qui dérivent de sa personnalité, — ces droits de l'homme dont le XIIIe siècle a dressé une liste exemplative [2]), — l'individu qui fait partie du groupe politique met au service de la communauté tout ou partie du travail dont il est capable. Il se soumet aux lois de l'entr'aide. Mais comme cette communauté, bourg ou ville, province ou Etat, paroisse ou évêché, n'est pas une entité distincte des membres qui la composent, avec un corps, une âme, une intelligence, une volonté supérieure ; comme elle n'est qu'une multitude organisée d'individus, c'est forcément cette multitude organisée qui devient le sujet de toutes les prérogatives et de toutes les fonctions indispensables à l'existence même du groupe.

Ces prérogatives et ces fonctions représentent toutes quelque aspect de la *souveraineté* ou du *pouvoir*. Pas de vie sociale possible, si quelque part ne réside une autorité parlant au nom du groupe, et à laquelle l'individu doit se soumettre.

Mais alors, direz-vous, la souveraineté appartient au peuple ou à la masse des individus ? Parfaitement, puisque c'est le peuple qui est la société politique. Par un anneau infrangible, le principe de la souveraineté populaire est soudé à celui de la personnalité humaine ; ce dernier, à son tour, suspendu à cet axiome métaphysique que toute existence réelle, — quelle qu'elle soit, — est affectée d'individualité.

1) *Commentaire sur la Politique d'Aristote*, lib. I, l. 1.
2) THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologica*, 1a 2ae, q. 94, art. 2.

Les théoriciens du XIIIe siècle n'ont pas étudié le processus concret de l'attribution de l'autorité à tel homme ou à telle élite ; ils n'ont pas abordé à la manière des modernes le problème de l'apparition du commandement dans les divers groupes sociaux. Mais ils ont traité la question dans ses fondements synthétiques, et rattaché l'autorité, — donc aussi la souveraineté politique, — aux concepts de la finalité et de Dieu. Toute souveraineté est divine dans son essence. En effet, l'unique façon pour l'homme de coopérer à la finalité cosmique universelle est d'accomplir la loi morale. En obéissant à la loi morale, il se conforme à la loi éternelle ; et comme la vie de groupe est instituée pour faciliter à chacun la réalisation de sa tâche, elle devient à son tour un état de choses voulu par l'auteur de la nature,

Dès lors, l'autorité, — la *ratio gubernationis*, — ou le prestige mystérieux d'un homme qui donne des ordres à un autre et qui prétend à en être obéi, ne peut être, en dernière analyse, qu'une délégation divine.

La théorie est générale et s'applique à toute détention de pouvoir. Elle régit la nature de la souveraineté populaire. Elle est indépendante du point de savoir sur quelles têtes et par quelle voies le pouvoir, divin dans son essence, viendra finalement se reposer.

Ceci nous mène à une série de précisions qui donnent de la consistance à la théorie de la souveraineté populaire, et qui sont relatives à son application.

Autre chose est le droit du peuple à participer au gouvernement, autre chose l'exercice du droit. Le titre est indestructible et immuable ; son usage doit être déterminé suivant des conditions de fait. Les théories de la délégation, du régime électif, de l'éducation civique, de la suspension des droits populaires sont autant de mises au point de l'exercice des droits souverains.

Trop nombreuse, trop inexpérimentée, trop flottante pour exercer elle-même le pouvoir, la collectivité le délègue à un ou à des mandataires. Le ou les délégués populaires sont

les gérants de la chose publique : *ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis* [1]). Le pouvoir vient de Dieu, mais appartient au peuple, qui le transmet à des hommes de son choix. À l'origine de la transmission se trouve une volonté populaire qui est rudimentaire ou implicite dans les sociétés primitives, explicite dans les Etats mieux organisés, et qui peut se traduire sous mille formes.

La forme parfaite de la délégation est le système électif. Il importe, en effet, que le délégué populaire commis au bien de tous, ait l'intelligence voulue pour le discerner et l'intégrité morale requise pour le servir. Le Gouvernement doit être un Gouvernement de Lumières. La raison, si haut placée dans l'économie de la vie individuelle, doit être aussi le phare de la vie sociale. Or, le meilleur moyen d'assurer l'arrivée au pouvoir du plus sage et du plus méritant — ou pour reprendre la terminologie médiévale — du plus vertueux, n'est-ce pas l'élection, qui permet le choix rationnel [2]).

Mais encore faut-il que les citoyens soient en mesure de faire un choix judicieux, et à cet effet, l'éducation politique du peuple est la condition sine qua non des formidables prérogatives dont il est investi. Que s'il était en dessous de sa tâche, s'il se révélait incapable de confier à de bonnes mains le gouvernement de la chose publique, il se condamnerait lui-même, non pas à la déchéance, mais à la suspension de ses droits souverains [3]).

La raison profonde de ces restrictions à l'exercice de la souveraineté populaire se trouve dans une deuxième doctrine politique régulatrice de la première, et comme celle-ci

1) Thomas d'Aquis, *Summa Theol.*, 1a 2ae, q. 90, art. 3.

2) Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, lib. III, cap. 78. « Illi qui intellectu praeeminent naturaliter dominantur ». *Commentaire sur la Politique d'Aristote*, lib. III, l. 14 : « Electio est per se appetitus ratione determinatus ».

3) *Summa Theol.*, 1a 2ae, q. 97, art. 1.

étroitement solidaire de ce respect de l'individualité d'où nous sommes partis : la souveraineté et le gouvernement de ceux à qui le groupe a donné mandat de l'exercer en son lieu et place, est par essence, une *fonction*, un *offiicium*, dont la fin est l'*utilité de tous*. Le jeu logique des principes fondamentaux est facile à saisir. Puisque la vie sociale n'a d'autre raison d'être que l'épanouissement des personnalités et le bien de chacun, ce n'est pas l'individu qui est au service du gouvernement, mais le gouvernement qui est au au service des individus. La souveraineté dans l'Etat n'est pas une fin en soi, mais un moyen. Les princes de la terre, dit Thomas d'Aquin, sont institués par Dieu, non pas pour qu'ils recherchent leur propre lucre, mais pour qu'ils assurent l'utilité commune. « Car le royaume, ajoute Ptolémée de Lucques, n'est pas fait pour le roi, mais le roi pour le royaume », *regnum non est propter regem sed rex propter regnum* [1]). Même sous le régime de la théocratie papale, l'idée d'*officium* demeure toujours mêlée à celle de la puissance, et le pape est le *servus servorum Dei*.

Non seulement le corps, mais l'âme de l'homme a besoin de la société. La vie sociale — pour reprendre un mot de Dante — aide les hommes « à sortir de l'état de misère et les achemine vers l'éternelle félicité » [2]). Dès lors, le rôle de l'Etat est tout tracé. Il a charge de promouvoir le bien-être matériel et économique, de veiller à la sage répartition des richesses, de contrôler le judicieux emploi des activités. Mais il doit aussi encourager les aspirations morales, faciliter la pratique du devoir, développer le sentiment de l'honnêteté, instaurer la justice sociale, rendre un culte public à Dieu, sans lequel devoir, honnêteté, justice, vertu, sont des leurres. Jamais la mission morale de l'Etat n'a été plus solidement établie que dans ce grand système de

1) *De regimine principum*, lib. III, cap. 11.

2) Epistola, X. *Opere Latine di Dante*, éd. G. Giuliani, Firenze, 1882, vol. II, p. 46.

philosophie scolastique, où la théorie de l'Etat repose sur la morale, la morale sur la psychologie, l'une et l'autre sur la métaphysique. Que s'il forfait à cette mission, le prince devient un usurpateur, un tyran. Le XIIIe siècle a, jusqu'à la hantise, la peur de la tyrannie. Dans son *Enfer*, Dante réserve une place spéciale aux tyrans, à côté des brigands et des assassins. Tous les traités, écrits à l'usage des rois et des futurs rois, répudient l'exercice arbitraire du pouvoir, et ils établissent des garanties destinées à préserver l'Etat d'un régime si opposé à sa nature. Thomas d'Aquin condamne le tyrannicide ; il veut qu'on pousse aussi loin que possible la patience vis-à-vis du maître indigne. Toutefois, si le régime devient insupportable, il entend que le droit de déposition soit le corollaire du droit de désignation [1].

II.

Si des déclarations de cette nature frappent par la noblesse de l'idéal qu'elles expriment, elles suggèrent aussitôt les grosses difficultés que soulève leur mise en vigueur. Qui jugera en cas de conflit entre le peuple et ses mandataires? Comment les citoyens pourront-ils se protéger contre les sévices d'un tyran ? N'y a-t-il pas dans les oppressions dont la pratique gouvernementale du XIIIe siècle offre maint exemple, une ironie à l'endroit de ces belles doctrines ?

On ne s'est pas fait faute de qualifier de chimère le tableau des institutions politiques dressé par les penseurs du moyen âge. D'aucuns sont allés répétant que les principes de la souveraineté populaire sur lesquels ils fondent l'Etat sont des thèmes académiques développés à la manière des anciens ; on leur a fait grief de n'avoir pas suivi les

1) *De regimine principum*, lib. I, cap. 6.

principes jusque dans leurs applications; on a dit notamment que la souveraineté du peuple était un leurre dans un Etat social fondé sur la féodalité.

Il y a du vrai dans chacune de ces assertions. Toute théorie dépasse là réalité vécue; tout idéal de vie humaine est supérieur à sa réalisation. D'autre part, les philosophes du XIIIe siècle ne se trouvaient pas en face de sociétés politiques offrant la complexité administrative des Etats modernes. Les royaumes européens étaient en travail d'une organisation autonome, mais aux environs de 1260 cette organisation était loin d'être accomplie. La conscience populaire n'avait pas encore affirmé ses droits, comme elle le fera un peu plus tard sous la poussée démocratique qui secoue le XIVe siècle. Rien dans la situation ambiante n'invitait les théoriciens du XIIIe siècle à poursuivre l'adaptation de leur formule.

Leur mérite incomparable n'est pas d'avoir prévu, dans leur jeu détaillé, les rouages d'un système politique, mais d'avoir énoncé des directives, susceptibles de s'approprier à des circonstances très diverses, et de les avoir incorporées à une vaste conception philosophique. Nourri de cette forte substance doctrinale, le XIVe siècle a commencé le travail de mise en œuvre. Sen apport à l'histoire des idées politiques se résume tout entier dans ces essais de réalisation et, contrairement à une opinion assez répandue, nous croyons qu'en ce qui concerne notre sujet, son originalité ne réside pas ailleurs. C'est la deuxième thèse que je m'efforcerai d'établir.

Parce que le XIVe siècle est une époque d'agitation doctrinale et politique; qu'il vit s'effondrer l'idéal de monarchie universelle rêvé par Dante, tandis que s'éveillaient les nationalités et que se desserraient les liens unissant jusque-là les peuples entre eux; qu'il fut témoin de l'insurrection des empereurs et des rois contre la papauté; qu'il entendit les premiers grondements de la réforme et vit les ébranlements produits par le grand schisme, on est tenté de croire

que les idées politiques du XIIIe siècle étaient répudiées, on voudrait voir dans les discussions ardentes que suscitent ces graves événements l'annonce d'une nouvelle période doctrinale. Il n'en est rien.

Ni Guillaume d'Occam, ni Jean de Jandun, ni Marsile de Padoue — apologistes officiels de Louis de Bavière — n'ont trouvé de principes philosophiques inédits ; ils ont exploité au profit des événements et en vue de peser sur eux, les principes thomistes de la philosophie de l'Etat. La même chose est vraie des légistes de Philippe le Bel, de Pierre Du Bois, de Jean de Paris, de l'auteur anonyme *de utraque potestate ;* et l'on peut en dire autant, mais avec des réserves, de Jean Gerson, de Pierre d'Ailly, de Nicolas de Cuse et d'autres théoriciens engagés dans le mouvement dit conciliaire.

Montrons cela rapidement, en fixant notre attention sur quelques problèmes nouveaux qui passionnent le XIVe siècle et qui intéressent à la fois l'histoire des idées et celle des événements : l'organisation intérieure des royaumes nationaux ; la notion de souveraineté dans l'Eglise catholique [1]).

L'organisation spontanée de royaumes distincts et indépendants ayant à leur tête un Gouvernement national, au sein desquels le peuple puisse constituer progressivement un patrimoine religieux, moral, artistique, une façon propre de comprendre la vie, en un mot nourrir et enrichir son patriotisme, constituer et fortifier sa nationalité ; tel est le leit-motiv qui inspire l'œuvre de presque tous les théoriciens du XIVe siècle. Pierre Du Bois veut un roi français, maître chez lui ; et de même Marsile de Padoue accentue la souveraineté du peuple dans chaque Etat particulier.

1) Il est une troisième question qui remplit les controverses du XIVe siècle et ne se rapporte pas à notre sujet : l'intervention de la Papauté dans la politique internationale.

De tous ces mécontents et ces novateurs, le plus significatif au point de vue qui nous occupe, est ce maître italien qui, après avoir enseigné à Paris, se rendit en 1324 à Nuremberg, où Louis de Bavière lui réservait un accueil enthousiaste. Dans son *Defensor pacis*, Marsile de Padoue chante l'hymne de la souveraineté du peuple. Il confie à la *valentior pars*, à l'élite des citoyens, la mission de faire les lois [1]) : s'ils en comprennent la portée, et s'ils les approuvent, — *intellectu et affectu* —, comment refuseraient-ils de se conformer à des mesures qu'ils se sont imposées ? Au nom du même principe, tout citoyen *(cui civium)* est invité à signaler les améliorations dont une loi est susceptible. Bien plus, et pour obvier aux difficultés que devait soulever la pratique de pareil système, Marsile distingue deux moments dans l'œuvre législative du peuple : la préparation des lois et leur approbation. La première exige des connaissances techniques qui n'appartiennent qu'à une élite ; elle est confiée non à la masse, mais à un groupe de *sapientes*. La seconde est de la compétence de tous, car dans des conditions normales la majorité des citoyens possède un sens politique suffisant pour apprécier l'opportunité de mesures qu'elle eût été incapable d'élaborer. Ne voyons-nous pas la même chose, observe-t-il avec finesse, quand il s'agit de production et de critique artistiques ? Bien peu possèdent le pouvoir créateur auquel nous devons les chefs-d'œuvre de la peinture et de la sculpture, mais il suffit d'être homme de goût pour apprécier une beauté qu'on ne saurait produire. Enfin, Marsile complète son ébauche de la souveraineté populaire, en esquissant une théorie de la séparation des pouvoirs. Au peuple est réservée la confection et l'approbation des lois, au prince leur exécution.

1) Le pouvoir législatif est réservé à la « civium universalitatem aut ejus valentiorem partem per suam electionem seu voluntatem in generali civium congregatione per sermonem expressam »... *Defensor pacis*, I, 12, éd. Goldast, Monarchia, II, p. 169.

Ces vues ont quelque chose de prophétique, et les historiens de la science politique ont salué les innovations préconisées par Marsile de Padoue comme des progrès remarquables. Mais si on les étudie au point de vue philosophique, on cherche vainement dans toutes ces revendications des doctrines qui auraient été ignorées du XIIIe siècle. La thèse de la monarchie nationale n'est que le développement de la théorie de l'Etat, type du XIIIe siècle ; la notion de la *valentior pars* est une interprétation de l'éducation civique où Thomas d'Aquin voit une condition essentielle de l'exercice de la souveraineté populaire ; le pouvoir législatif attribué aux délégués du peuple est une mise au point d'une conception universellement répandue, que l'autorité a pour mission d'enjoindre ou de légiférer. Marsile de Padoue ne fait que donner des interprétations plus larges de principes empruntés à ses prédécesseurs. Ni lui, ni aucun de ces soi-disant novateurs n'ont fondé l'Etat sur des bases nouvelles. Ni lui, ni aucun autre écrivain politique du XIVe siècle, ne songe à contester le caractère moral de la souveraineté, ou à mettre en doute le devoir qui incombe aux gouvernants de se préoccuper du bonheur spirituel des citoyens autant que de leur bien-être matériel. Aucun de ces farouches avocats de Philippe le Bel ou de Louis de Bavière, ne recourt à la fiction d'un *droit divin immédiat* et irrévocable, qui serait octroyé par Dieu aux princes de la terre, sans l'intervention du peuple ou contre son gré. Bien au contraire. Tout le système d'idées qui pivote autour de la théorie du peuple souverain est renforcé et rendu cohérent, mais au profit d'une souveraineté nationale, soucieuse en premier lieu de s'affranchir de n'importe quelle ingérence étrangère.

En effet, les théoriciens du XIVe siècle sont plus ardents à briser ce qu'ils considèrent comme des obstacles à l'autonomie nationale, qu'ils ne sont passionnés pour l'établissement d'institutions nouvelles. Leur œuvre négative tient plus de place que leur œuvre positive. Et le point de mire

de leurs attaques c'est, sans nul doute, l'ingérence de la Papauté dans les affaires intérieures des divers royaumes européens.

Les publicistes du XIVe siècle professent sur cette matière des idées diamétralement opposées à celles de leurs prédécesseurs ; mais, si je ne m'abuse, les uns et les autres ne font qu'appliquer les mêmes principes de philosophie politique à des situations de faits différentes.

Ceux du XIIIe siècle raisonnent comme suit : « Le peuple souverain est en droit d'exiger des garanties de ses gouvernants. Si l'autorité d'un prince se mue en tyrannie, la résistance organisée n'a rien que de légitime ». Mais l'exercice de pareil droit était hérissé de difficultés d'application dont les théoriciens prenaient une conscience de plus en plus nette. Qui jugerait du caractère tyrannique du pouvoir ? Qui déciderait du moment où la révolte serait non pas séditieuse, mais légitime ? Et surtout comment le peuple parviendrait-il à se dresser contre son souverain ? En pratique n'était-il pas à sa merci ? C'est, ce me semble, à ce point précis dans la chaîne de leurs déductions logiques, que les docteurs du XIIIe siècle introduisent la théorie de la tutelle Papale. Au XIIIe siècle, le peuple est dans la situation d'un mineur qui possède des droits, mais n'est pas capable de les faire valoir : au Pape, il appartient de le protéger contre les usurpateurs et, en son nom, de déposer les indignes. N'est-ce pas le sens de ces déclarations qu'on relève chez Henri de Gand : « Le Pape doit examiner à qui il appartient de gouverner les royaumes ; il a pour mission d'honorer les bons souverains et de déposer les mauvais » [1]).

C'est contre cette ingérence papale dans les affaires intérieures du royaume que se soulèvent les intellectuels du

1) « Sacerdos Apostolicus debet considerare qui et quales regna et principatus regere debeant, et bonos honorare, malos autem deponere et alios loco illorum substituere ». Henri de Gand, *Quodlibet* VI, q. 23.

XIVe siècle, et leur raisonnement revient à peu près à ceci : « La situation politique se modifie ; le peuple prend conscience de sa force, de sa nationalité. Il peut se passer de la tutelle papale. Nous voici devenus assez grands pour faire nos affaires nous-mêmes ». Pareille attitude, qui est commune à un Pierre Du Bois et à un Marsile de Padoue, est inspirée par une politique nationaliste.

La deuxième question doctrinale, qui préoccupe les théoriciens et remplit les controverses de la fin du XIVe siècle, est relative au Concile général. L'idée flotte dans l'atmosphère. Elle est portée sur l'aile des événements. Elle semble la seule solution possible du grand schisme qui a créé et qui entretient la division dans la chrétienté, et au cœur même de celle-ci, dans la Papauté. Que désormais une assemblée de chrétiens choisis dans toutes les communautés et provinces du monde (*universitates*) ait qualité pour discuter et décider des matières relatives à la loi divine, au rite, au culte, à la répression des hérésies — écrit Marsile de Padoue. Que le Concile général reconnaisse le Pape pour chef, ajoute Guillaume d'Occam, mais qu'il ait sa part dans la souveraineté. Que le Concile général collabore avec le Pape, sans compromettre l'unité de l'Eglise, disent, de leur côté, Pierre d'Ailly ou J. Gerson.

Il n'entre pas dans notre plan de poursuivre, à travers les secousses religieuses de la fin du XIVe et du début du XVe siècle, les formules nombreuses proposées par les partis en présence. Mais n'est-il pas frappant de voir qu'elles sont comme autant de pousses jaillies d'une même souche, cette philosophie de la vie collective, qui plonge ses racines dans le sol du XIIIe siècle ?

L'assemblée des chrétiens est à l'Eglise, ce que le peuple souverain est à l'Etat. Il y a sans doute cette différence capitale, unanimement admise à l'époque où nous sommes, que l'Eglise est une société divine, placée par le Christ

sous le gouvernement de Pierre et de ses successeurs. Mais l'Eglise n'en est pas moins une société d'hommes qui, comme telle, évolue dans le temps, et est soumise, dès lors, aux lois régissant le développement de la vie de groupe. Le principe de la participation de fidèles à la souveraineté est une de ces dominantes dont le XIVe siècle discute à l'infini les modes d'application, mais se garde de mettre en doute le bien fondé.

Ainsi, que l'on envisage les problèmes relatifs à l'organisation autonome des nations ou ceux qui intéressent la vie de l'Eglise, le XIVe siècle est tributaire du passé. Il cueille des fruits sur des arbres dont le XIIIe siècle a dirigé la croissance et disposé la ramure. Tout est médiéval dans ses productions politiques, comme en général dans ses œuvres philosophiques, dans ses conceptions artistiques, dans sa civilisation.

A l'aurore du XVe siècle, malgré ses vues audacieuses, Nicolas de Cuse lui-même n'est qu'un continuateur du passé — tant il est vrai que les périodes historiques se compénètrent. Lui aussi a un plan pour réformer l'Eglise ; lui aussi parle de la souveraineté populaire qu'il fait reposer sur la collectivité des citoyens *(collective sumpti)* ; lui aussi répudie la conception du droit divin immédiat des rois, et donne ses préférences à un système d'équilibre de pouvoirs, qui, sans compromettre l'unité de principe, répartirait en fait l'autorité entre deux sujets : le roi et le peuple. Mais, encore une fois, ce ne sont là que des adaptations nouvelles de thèmes anciens, des expressions rajeunies de doctrines qui avaient mis des siècles à s'épanouir.

Pour assister à l'écroulement de la philosophie médiévale de l'Etat, il faut tourner les pages de l'histoire et se reporter au XVIe siècle. La fameuse doctrine du *droit divin des rois,* inventée par des monarques ambitieux ou par des réformateurs protestants, vient alors faire brèche dans l'édifice. Peut-être n'est-elle que l'aboutissement logique de

tendances centralisatrices qui partent d'une renaissance du droit romain au XIIIe siècle, et que l'individualisme médiéval empêcha, durant deux siècles, de sortir la plénitude de ses effets. Elle est en contradiction avec les principes du XIIIe siècle, puisqu'elle vise à déposséder la collectivité de ses droits souverains ; à faire du roi une espèce de surhomme qui n'a point de comptes à rendre à son peuple et qui tient de Dieu seul un pouvoir que nulle puissance humaine ne peut révoquer.

Mais les coups décisifs qui ébranlèrent l'idéal politique du moyen âge furent portés par Thomas Morus et plus encore par Grotius. Fils de la Renaissance, interprètes de sa mentalité, ils rêvent d'un Etat sans attache avec l'Eglise. Indépendant de l'Eglise, l'Etat est indifférent aux formes que revêt la religion. Etranger à la vie morale des citoyens, il n'a pas à se soucier de la façon dont ils entendent réaliser leur bonheur. La fonction de gouverner en vient à se dissocier si complètement de la moralité, qu'elle-même perd toute signification morale. Elle ne régit plus toute l'activité humaine, mais se contente de présider à un ensemble de relations extérieures entre citoyens. De là aux cloisons étanches établies par Kant entre la morale et la politique, le développement est logique et continu.

Encore est-il important d'observer que tout de l'ancienne mentalité n'a pas disparu dans la tourmente. Certaines idées médiévales perdurent et pénètrent les conceptions modernes, bien que celles-ci soient animées d'un souffle nouveau. Que l'on songe aux concepts que nos contemporains se font de la valeur de l'individu et de la souveraineté populaire, à la pénétration profonde de telles idées dans les consciences des XIXe et XXe siècles. Ne sommes-nous pas redevables à nos ancêtres du XIIIe siècle de tout ce qu'elles renferment de juste et de sain ? Il est légitime de se réjouir en voyant que certaines directions d'antan ont été remplacées par des normes mieux en harmonie avec les conditions où nous vivons, mais on ne peut s'empêcher de

déplorer que des principes vitaux aient disparu. Dans les temps de crise où nous vivons, il est notamment permis de regretter le divorce de la morale et de la politique, qui permet de considérer l'honnêteté politique comme différente en essence de l'honnêteté tout court [1]).

MAURICE DE WULF.

1) Consulter les ouvrages généraux suivants : CARLYLE, A.-J. and R.-W., *A History of Mediaeval Political Theory in the West*. New York, 1909 et 1916, vol. II et III. — VON GIERKE-MAITLAND, *Political theories of the Middle Ages*. Cambridge, 1900. — J. DE PANGE, *Les théories politiques du moyen âge*. Paris, 1914. — P. VINOGRADOFF, *Il diritto romano nella Europa mediaevale*. Palerme, 1914 (traduit de l'anglais). — J. ZEILLER, *L'idée de l'État dans saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1910. — M. DE WULF, *Civilization and Philosophy in the Middle Ages. Princeton University Press*, 1922.

XII

LA CRITIQUE EINSTEINIENNE

DES MESURES D'ESPACE ET DE TEMPS

I. — REMARQUES PRÉLIMINAIRES

1. Physique et métaphysique.

Einstein a écrit : « ...on se trompe comme physicien (et sans doute aussi comme non-physicien)... » [1]). Et cette parenthèse a été soulignée par tous ceux qui, au nom de la métaphysique, veulent juger la théorie de la relativité. Ils y ont trouvé l'autorisation explicite d'aligner les principes suprêmes de la raison contre le téméraire qui, du sous-sol d'un laboratoire, avait osé jeter un pavé sur la terrasse sereine et calme qu'illumine l'Absolu.

Métaphysicien et non-physicien, sont-ce là termes synonymes ?

S'il est vrai, comme on le dit en transposant une phrase célèbre, que nous faisons toujours de la métaphysique sans le savoir, pourquoi relever comme un aveu cette boutade entre parenthèses ? Quoi qu'il en soit, une question se pose ici et qui mérite réflexion : Cette métaphysique que heurte la relativité d'où sort-elle ?

Si on conçoit que la métaphysique se fonde sur une observation consciencieuse de la Nature, qu'elle s'établit

1) Einstein, *La théorie de la Relativité*. Paris, Gauthier Villars, 1921, p. 18.

en prolongement continu des synthèses scientifiques exprimant le résultat de l'expérience, si on croit donc qu'elle ne se justifie que par cette physique, il doit y avoir autant de métaphysiques que de synthèses physiques. Si les principes de « métaphysique » — je ne dis pas la connaissance que nous en avons, mais le contenu de ces principes — ne sont fondés que sur l'expérience scientifique, de quel droit peut-on affirmer que ces principes sont nécessaires ? On sait tout au plus qu'on n'a jamais effectué une expérience qui les contredît. De plus, deux « métaphysiques » ne peuvent jamais se heurter ; seuls les physiciens peuvent être en lutte ; et, seule, l'expérience les départagera. Combattre alors une théorie physique au nom d'une métaphysique fondée sur un autre système physique manque totalement de pertinence.

Si au contraire, la métaphysique ne tire pas des faits les lois nécessaires des faits, mais exprime les conditions de la nécessité absolue, elle doit être entièrement affranchie de l'expérience. Alors mobiliser la métaphysique est un acte d'une extrême gravité. Car le charme de la métaphysique c'est qu'elle est intégralement rigoureuse et absolument intransigeante, elle n'a qu'une formule de condamnation : *cela est absurde*. Il est donc indispensable avant de confronter une vérité métaphysique avec une proposition scientifique, de s'assurer que les termes y sont pris dans le même sens. Nous verrons que cette conjoncture est peu probable.

Il est clair qu'il ne faut pas urger dans un sens trop empiriste le brocard : *Nil in intellectu quin prius fuerit in sensu*. La philosophie traditionnelle admet que la certitude de certaines propositions, que l'intelligence possède après une expérience sensible, n'est pas dépendante en elle-même de cette expérience ou de n'importe quelle autre ; mais a une valeur absolue [1]).

1) On fait encore maintenant des mesures de poids atomiques, et on s'efforce d'étendre toujours le champ des expériences pour s'approcher de plus en plus,

« *Omnis nostra speculatio dependet ab inductione sicut dependet a sensu et experientia ; unde si propositiones universales alicujus scientiae non sunt ita abstractae et communes quod ex quocumque individuo manifestari possit ipsarum veritas, sed ex plurium numeratione et experientia pendeat, sicut scientiae naturales, non sunt ita certae sicut aliae scientiae abstractiores et communiores, ut metaphysica et mathematicae, quorum principia in uno individuo habent totam certitudinem ut : quodlibet est vel non est* » [1]).

Le judicieux partage qu'on vient de lire, nous fait voir sous un jour plus vif la question posée tout à l'heure. D'où viennent les principes au nom desquels on veut juger la Relativité ? Y aurait-il un moyen terme entre : « propositiones quarum potest manifestari veritas ex plurium numeratione » et « principia quae in uno individuo habent totam certitudinem » ?

Les affirmations des branches philosophiques intermédiaires entre la métaphysique absolue et les sciences expérimentales ne sont-elles pas plutôt des « applications » ? Avec quelle certitude sait-on, quand il s'agit d'objets extérieurs, que tel concept s'applique réellement ? Est-ce que les ophidiens, les céréales, les acides, les alcalino-terreux, les ondes électro-magnétiques constituent des genres ou des espèces et dans ces classes, quelle sorte de différence y a-t-il entre les échantillons ?

2. Objet de la théorie physique.

La physique commence avec la mesure. Il n'est donc en aucune façon indispensable que le physicien dispose de plusieurs sens bien affinés. Il ne doit strictement disposer

dans les « inductions » scientifiques, de l'induction complète. Il ne viendra à l'idée de personne de faire vérifier sur beaucoup d'exemples par les enfants d'école primaire la proposition $2 + 2 = 4$. Si l'arithmétique est moins dépendante de l'expérience que la métaphysique, que celle-ci devienne « servante ».

1) Joannes a St-Thoma, *Cursus philosophic us thcm.* Vivès, Paris, 1883, t. I p. 175.

que de ce qu'il faut pour faire des mesures, par exemple : la vision sans couleur (clair et obscur) lui permettant 1° de reconnaître les objets au moyen de numéros qu'il y imprime (comme le facteur des postes reconnaît les maisons) et 2° de constater la coïncidence d'un trait d'une graduation avec un autre trait. Le minimum de connaissance en physique s'exprime donc sous la forme : tel procédé de mesure (qu'on ne peut que montrer) a fourni tel nombre.

Les procédés de mesures sont nombreux ; ils définissent les propriétés physiques de la matière et c'est la seule définition qu'on en puisse donner. Je dis, par définition, qu'entre deux points il y a une différence de potentiel de deux volts, si, amenant au contact de ces deux points les deux bouts d'un appareil appelé voltmètre, l'aiguille de celui-ci vient s'arrêter sur le chiffre 2.

Est-ce qu'un volt et un volt font deux volts ; un mètre et un mètre deux mètres ; un degré et un degré deux degrés ? Oui, si, pour les premiers, la phrase signifie qu'on relie les couples « en série » ; si, pour les seconds, on fait une mesure sur deux objets d'un mètre mis bout à bout dans le prolongement l'un de l'autre et si, pour les troisièmes, la phrase signifie que si A est d'un degré plus chaud que B et B d'un degré plus chaud que C, A est de deux degrés plus chaud que C.

Considérant l'ensemble des nombres obtenus par des mesures faites sur beaucoup d'objets d'expérience, le physicien constate qu'il semble y avoir une relation entre certaines mesures. Cette relation entre des nombres variables ne peut s'exprimer que sous forme algébrique. Le savant pose qu'il y a entre ces mesures la relation que l'expérience lui suggère approximativement et vérifie l'exactitude de la loi ainsi formulée.

De même qu'en formulant une loi — c'est-à-dire un rapport fonctionnel unissant des nombres-mesures — le physicien a obtenu un énoncé général lui permettant de déduire de certaines mesures effectuées le résultat qu'au-

raient donné d'autres mesures, ainsi il cherche à formuler des rapports de plus en plus généraux desquels il pourra déduire les lois. La théorie physique est constituée par ces principes fondamentaux et les définitions. Elle veut être une synthèse logique dont les dernières déductions, grâce au dictionnaire des définitions, reproduisent avec la précision atteinte dans les expériences, les rapports algébriques vérifiés par les mesures effectuées.

3. Objectivité de la théorie physique

Une synthèse ou une loi n'est jamais que provisoire. Une loi peut être démentie par une expérience d'un domaine plus vaste ou d'une précision plus grande que celle qui l'avait suggérée. On ajoute alors à la loi des termes correctifs choisis de telle façon que le nouvel énoncé soit satisfait dans tous les cas étudiés. Ces « coups de pouce » ne sont pas des tricheries ; ils sont le perfectionnement même de la science. Un tailleur ne triche pas quand il coupe la pièce de drap, et surtout je le félicite des corrections qu'il apporte après l'essayage.

Les modifications que l'on apporte à la synthèse physique peuvent ne porter que sur des détails ; mais il peut y avoir tant à corriger qu'on se demande si on n'obtiendrait pas une synthèse plus commode en changeant les principes eux-mêmes. Il n'y a réellement changement que si on nie un de ces principes.

Etant donné le caractère strictement descriptif et numérique des lois et le caractère exclusivement logique des théories, on serait tenté de croire que c'est affaire de tempérament que de se décider à une solution plutôt qu'à l'autre. Nous allons voir qu'il n'en est pas ainsi.

Et pourtant, dans l'hypothèse où deux théories, contradictoires dans leurs principes, seraient équivalentes au point de vue de la description numérique des mesures et de la coordination de leurs propositions, si ce n'est pas le goût arbi-

traire du physicien qui fixe son choix, que sera-ce donc ? Faut-il recourir à la métaphysique ?

La réponse est délicate : c'est parce qu'on veut ne pas faire de métaphysique qu'il faut abandonner un des systèmes, celui qui en comporte subrepticement le plus ; c'est dans l'espoir d'arriver à la métaphysique qu'il faut encore perfectionner l'autre.

La seconde partie de la réponse se comprend facilement Les théories successives, synthétisant avec toujours plus de précision un ensemble toujours plus vaste de résultats d'expériences, sont dépendantes d'une réalité qui les domine, commande leurs progrès et les enserre de façon de plus en plus étroite. Le physicien croit que, dans leurs modifications successives, les postulats fondamentaux exprimeront de mieux en mieux les rapports réels qui unissent les objets existants et que les mesures énoncées dans les axiomes finiront par être celles des propriétés vraiment essentielles des êtres matériels. Y aura-t-il alors continuité des propositions de la métaphysique nécessaire avec les principes d'une science expérimentale dont la seule justification ne peut être que dans les faits contingents ? Il l'espère.

Mais pour tendre vraiment à ce terme — et c'est l'explication du premier membre de notre réponse — la physique doit rester honnête. La physique vraiment scientifique ne peut pas donner à ses propositions et à ses concepts un autre sens que celui que justifie le donné réel qu'elle atteint : les nombres fournis par tel procédé de mesure. Il est bien clair que cet idéal de sincérité n'est pas réalisé. Non pas que le physicien fasse de la métaphysique sans le vouloir, mais on donne à ses principes un sens ontologique auquel ils ne peuvent prétendre. La chaleur, la lumière, le son, le temps, l'espace, le potentiel, etc., etc., combien n'a-t-on pas substantialisé de termes qui ne sont qu'un artifice de langage pour désigner un procédé de mesure ?

Quel rapport y a-t-il entre le temps des philosophes et ce qu'un physicien représente par « t » ? L'un suppose intelli-

gence, conscience, mémoire, durée ; l'autre est une différence de deux nombres. Si un nouveau Josué arrêtait le soleil, le physicien, pour qui le procédé de mesure de « t » serait le repérage de la position du soleil, ne pourrait pas dire qu'un miracle a changé le cours de « t ». Pour lui, le miracle serait l'extraordinaire vitesse de tous les mobiles.

Puisque nous savons ce que doit être un système physique et que d'autre part, rien n'étant parfait ici-bas, les deux systèmes qui se heurtent sont tous deux entachés — *salva reverentia* — de métaphysique, il faudra choisir celui dont le défaut sera le moins accentué. On réduira donc autant que possible les principes à la forme « Fonction de tel nombre fourni par tel procédé de mesure ». Le résidu comportera les prétentions métaphysiques arbitrairement ajoutées. Il faudra préférer le système qui en comporte le moins.

C'est surtout sous les coups bien rudes de l'expérience à laquelle il reste humblement soumis que le physicien doit de temps en temps faire la critique de ses propositions et en enlever les prétentions métaphysiques indûment ajoutées. Il se peut aussi que les métaphysiciens — ceux qui traitent de nécessité absolue — obligent les physiciens à ne pas donner à leurs propositions un sens qu'elle n'ont pas ; et c'est là un service. Mais on ne conçoit pas facilement qu'à juste titre la métaphysique puisse affirmer que l'instrument n° 17, appliqué à l'objet d'expérience n° 33, doit donner comme mesure 14, et cela quelles que soient les mesures fournies par les autres instruments. Pour donner un exemple plus précis, la métaphysique peut-elle affirmer et démontrer que deux instruments idéalement semblables appelés horloges, appliqués à un objet d'expérience, — deux éclairs éloignés, — donneront la même mesure d'une grandeur représentée par « t », définie par le procédé d'emploi des horloges et appelée vulgairement le temps, et cela quel que soit le mouvement relatif des systèmes de référence dont les dites horloges sont solidaires ?

Nous nous proposons de préciser dans l'étude qui suit la signification expérimentale des concepts fondamentaux de la physique d'Einstein.

II. — LA CRITIQUE RELATIVISTE

4. Place de la critique dans l'ensemble de la relativité.

La théorie de la relativité a pour préliminaire une critique mieux informée des postulats fondamentaux de la physique. Cette critique fut elle-même provoquée par une constatation expérimentale qui contredisait les conclusions de la synthèse classique.

Il importe de bien remarquer — et c'est de ce point de vue que nous voulons faire l'exposé qui va suivre — que l'ensemble de ce qu'on peut appeler la Relativité comporte des parties nettement différentes et d'inégale valeur.

Tout d'abord les faits expérimentaux abondamment décrits. Ceux-ci n'appartiennent à aucune théorie. Ils ne constituent pas le fondement de la Relativité. Une constatation expérimentale, en effet, ne peut avoir qu'un résultat définitif : la condamnation d'une théorie.

Une deuxième partie — encore toute préparatoire — consiste à déterminer quels sont le ou les antécédents logiques d'où est déduite la proposition expérimentalement controuvée.

Cette recherche peut être faite soit avec le désir de maintenir les postulats fondamentaux en modifiant autant de principes intermédiaires qu'il faudra, soit avec la volonté de vérifier — à cette occasion — la valeur de postulats initiaux.

Cette dernière attitude exige une conception très nette de l'objet limité de la connaissance scientifique en physique, une exigence très avertie au sujet de l'objectivité et de la signification strictement expérimentale des concepts

employés et enfin des règles de méthodologie qui fixent clairement les qualités que devra posséder un énoncé pour être accepté comme expression d'une loi objective.

C'est surtout cette vérification de la valeur des données fondamentales qui est le côté philosophiquement intéressant de la théorie de la relativité.

Le relativiste, après avoir constaté que le seul élément de connaissance expérimentale admis en physique est le nombre mesure fourni par un instrument, recherche quelles hypothèses gratuites sur « le temps » et « l'espace » se sont glissées dans des théories physiques ordinaires en entraînant les difficultés auxquelles on se heurte actuellement.

Il constate que l'image du monde fournie par la théorie classique n'est pas absolument objective ; en effet, ses lois sont bien le résultat de l'élimination des points de vue personnels des différents observateurs, mais ce résultat n'a été obtenu qu'en rapportant toutes les observations à un observateur type bien défini ; c'est pour celui-ci seul que les lois sont « vraies ». Bien plus, il est défini par cette caractéristique que c'est par rapport à son système de référence que les lois sont « vraies ».

Le relativiste demande s'il est possible d'arriver à une conception de l'univers qui, non seulement, représente son aspect pour un observateur quelconque, mais n'introduise même pas la notion d'un point de vue déterminé. Un énoncé ne sera donc accepté comme loi vraiment objective que si cet énoncé est vérifié par tous les observateurs. Car les lois objectives, les relations absolues qui unissent les événements du monde doivent, par définition même, être indépendantes de l'observateur, elles doivent rester invariantes à tout changement de point de vue, puisqu'elles expriment les relations entre les choses et non pas l'aspect sous lequel tel observateur voit ces choses. Autrement dit : Tous les systèmes de coordonnées sont en principe équivalents pour l'expression des lois générales de la nature. C'est cette affirmation d'absolu qu'on appelle « Principe

de relativité » et qui constitue le critère méthodologique de la nouvelle théorie.

Outre ces parties de critique et de méthode, l'ensemble de la « Relativité » contient la partie positive et constructive qui est la théorie elle-même. Celle-ci recherche quel est, au delà des mesures de temps et d'espace, l'absolu élémentaire, l'invariant, qui remplacera les absolus anciens et détermine les lois sous leur forme invariante.

5. Occasion de la Révolution Einsteinienne.

Henri Poincaré a montré avec précision la crise dont souffre la physique depuis les dernières années du siècle passé. Tous les ouvrages de vulgarisation de la théorie de la relativité ont abondamment exposé les expériences dont les résultats exigeaient un remaniement des idées fondamentales. Nous ne ferons que les rappeler ici.

La transmission de la lumière à travers le « vide » et les phénomènes de réfraction et d'interférence ont conduit à imaginer le rayon lumineux sous la forme de la propagation d'une modification périodique de nature électro-magnétique. Le sujet de cette modification est appelé l'éther. La vitesse de propagation de ces ondulations de l'éther, mesurée expérimentalement, est d'environ 300.000 Km. seconde. Les observations astronomiques montrent que la vitesse de propagation dans le vide est indépendante et de la fréquence d'oscillation et de la vitesse de la source. Les recherches se sont alors concentrées sur l'étude des rapports mécaniques entre l'éther et la matière. Le phénomène d'aberration montre que l'éther n'est pas entraîné par la terre dans son mouvement autour des axes dits de Galilée. De même qu'il faut viser en avant d'un avion en vol pour l'atteindre, ainsi il faut braquer sa lunette en avant d'une étoile ; pas plus que l'avion n'entraîne la balle qu'on lui décoche, la terre ni la lunette n'entraîne le rayon émis par l'étoile. Fizeau fit une autre expérience dans laquelle il comparait les vitesses de rayons lumineux dans des colonnes de liquide mobile. Il

constata que la différence des vitesses est fonction et de la vitesse du liquide et de son indice de réfraction ; ce qui pouvait se traduire de la façon suivante : un milieu matériel entraîne partiellement l'éther, de plus, l'indice de réfraction de l'air étant infiniment voisin de celui du vide, l'entraînement de l'éther par l'air est pratiquement nul.

Michelson et Morley trouvèrent par une expérience universellement connue que l'éther est totalement entraîné par la terre.

Cette contradiction pose évidemment un problème.

D'autre part, la théorie de Maxwell fait apparaître la vitesse de la lumière comme une constante électrique et cette théorie implique que cette vitesse doit être la même dans toutes les directions. Mais la mécanique exige que, si cette isotropie est vérifiée dans un système de coordonnées (celui qui en l'occurrence serait solidaire de l'éther lui-même), elle ne soit vérifiée dans aucun système en mouvement par rapport à celui-ci.

Or, toutes les conséquences de la théorie de Maxwell sont invariablement vérifiées en dépit du changement de vitesse de la terre en mouvement autour des axes liés aux étoiles fixes. L'incohérence apparaît ici de nouveau. Dans un système d'axes lié à la terre les lois de l'électromagnétisme sont vérifiées, les lois de la mécanique céleste n'y sont pas vérifiées.

Il faut donc changer quelque chose. Et ce changement doit être profond, car les mesures et les concepts qui interviennent dans ce conflit sont les plus élémentaires ; ce sont les fondements de théories générales qui sont en jeu. Le changement à apporter doit affecter nos toutes premières mesures : celles de temps, de longueur, de vitesse.

Cet exposé est beaucoup trop rapide pour donner une idée précise de la signification exacte des expériences et des renseignements qu'elles apportent. Mais, comme nous l'avons dit plus haut, ces expériences ne sont rien de plus que l'occasion de la critique faite par Einstein. Historique-

ment ces expériences sont importantes. Avant d'en arriver au changement radical, on a essayé le procédé des « coups de pouce ». La transformation de Lorentz, les énoncés successivement généralisés du principe de Relativité ont été les étapes par lesquelles, dans un esprit purement empirique, on a préparé une critique qui est maintenant indépendante de ces expériences [1]) puisqu'elle porte sur les mesures fondamentales et sur un critère d'objectivité des lois naturelles.

Puisque la relativité généralisée constitue maintenant une théorie complète, négligeons la description de sa genèse et abordons l'exposé de sa structure générale. Nous nous limiterons dans cet article à l'exposé de la critique des notions physiques d'espace et de temps.

6. L'espace est-il euclidien ?

La géométrie d'Euclide est une partie de la mathématique pure. Des postulats y définissent certaines notions suggérées par l'expérience ; les axiomes énoncent certaines relations entre ces objets fondamentaux définis ; d'autres définitions spécifient certaines combinaisons de ces objets fondamentaux. A partir de cet ensemble, on déduit et on aboutit à la démonstration de la série des théorèmes qui expriment les rapports entre les éléments, les figures et les grandeurs définies. Mais tout ceci n'est pas de la physique. Il est question de relations métriques impliquées dans des postulats définissant l'espace géométrique ; le physicien, lui, parle des corps existants. La physique n'étudie pas l'espace mais les objets matériels ; elle fait sur ceux-ci des mesures avec des règles matérielles graduées et les relations constatées entre ces mesures apprennent comment se comportent les corps. On ne voit pas pourquoi ces relations

1) Ceci signifie que les énoncés de la Relativité n'ont pas pour but direct d'énoncer immédiatement le résultat de ces expériences, mais que les principes de la théorie nouvelle seront des énoncés dont les conséquences comprendront ces résultats et vaudront plus que les principes anciens parce qu'ils contiendront moins d'arbitraire.

doivent être conformes nécessairement aux conséquences des postulats définissant l'espace euclidien. Considérons, par exemple, l'affirmation : Un côté d'un triangle est plus petit que la somme des deux autres. La « vérité » de cette proposition notionnelle de la géométrie d'Euclide signifie simplement qu'elle est impliquée dans les propositions définissant l'objet de cette géométrie. Si nous donnons à l'énoncé un sens physique, il y sera question du nombre de fois que nous aurons pu, sur chaque arête d'un objet matériel porter bout à bout, à partir des sommets, une règle matérielle étalon de longueur. Ces nombres vérifieront-ils l'inégalité énoncée dans la proposition théorique au sens précédent ? Ici, la cohérence logique de l'édifice euclidien n'a aucune pertinence ; l'expérience fournit un renseignement immédiat et irréfutable sur les relations réelles entre des nombres-mesures.

Que faudrait-il donc penser si le résultat d'une mesure expérimentale était contradictoire à une proposition d'Euclide ? Pourrait-on dire que notre étalon de longueur a changé ? L'étalon de longueur ne peut pas changer de longueur. Si on dit que le mètre de platine change de longueur, cela implique que le mètre n'est pas défini par lui et donc que nous avons un autre étalon.

Pourrions-nous dire que des règles matérielles rigides idéales vérifieraient la géométrie d'Euclide et que toutes celles que nous employons ne la vérifient pas parce qu'elles se déforment ? Mais que signifierait alors cette science expérimentale dite physique à laquelle nous prétendrions à l'avance imposer un bloc de doctrine invérifiable, avec l'obligation de multiplier les hypothèses pour traduire les différences entre les propositions expérimentalement vérifiées et ces affirmations a priori ? Ne vaut-il pas mieux spécifier avec précision la nature de la règle rigide par l'élimination de certains défauts bien définis et, sans aucun préjugé, accepter les mesures fournies par l'expérience en sachant que le seul but que nous pouvons nous proposer, et que

nous atteignons d'ailleurs, est de savoir, par les relations unissant les mesures réellement effectuées, comment se comportent les objets matériels ? Alors, les longueurs physiquement mesurées n'obéiront peut-être plus aux théorèmes euclidiens. La géométrie naturelle ne sera plus euclidienne. Mais au moins nous énoncerons des propositions expérimentalement vérifiées.

Ces réflexions se présentent sous un jour encore plus frappant si nous considérons deux physiciens différents. Si leurs mesures ne vérifient pas les relations euclidiennes et doivent être différemment corrigées, les hypothèses correctives de ces physiciens ne seront pas identiques. Récusant donc leurs mesures comme entachées d'erreurs, formulant des hypothèses différentes pour les expliquer, les physiciens en arriveraient à n'admettre comme objectives que les relations supportées par l'espace euclidien absolu qu'ils postulent, tout en prétendant que physiquement ils n'en peuvent rien connaître.

La physique dépasse donc ses droits de science d'observation et s'entrave inutilement quand elle s'impose de trouver des correctifs pour justifier toute divergence entre les propositions théoriques d'Euclide et les résultats de mesures faites par des procédés matériels sur des objets matériels.

7. Y a-t-il dans les choses un absolu correspondant a la « longueur » ?

Considérons un panier d'œufs. La question : combien y a-t-il d'œufs dans ce panier ? n'est en aucune façon ambiguë ; personne ne doute que ce nombre soit parfaitement déterminé. Le nombre d'objets déterminés d'un ensemble déterminé est absolu. Considérons maintenant un fragment de matière. La question : combien ce fragment contient-il de molécules ? n'est pas moins précise que la précédente. Mais, comme nous ne pouvons compter les molécules une par une, nous ne pouvons atteindre le nombre

cherché que par des méthodes indirectes. Parmi celles-ci sont bonnes celles-là seules qui nous font trouver cet absolu qu'est le nombre pur. En effet, ni les œufs, ni les molécules ne sont définis par la méthode par laquelle on les compte, et le dénombrement qui nous fait atteindre un nombre pur est une opération absolue.

La « longueur » n'est pas un nombre pur, elle est une grandeur physique. Sa définition réside dans la description de son procédé de mesure [1]) laquelle comporte un instrument qu'on ne peut que montrer.

La proposition : la longueur de ce pont est 50 mètres implique bien autre chose que la proposition : ce pont a sept arches. Autre exemple : soient deux petits bâtons identiques. J'en place un dans chacune de mes mains. Puis, je considère le contenu de la cuvette formée par mes deux mains, maintenant réunies, et je dis : voici deux bâtons, voici deux décimètres, voici vingt centimètres. On voit immédiatement le glissement d'une proposition à l'autre : voici deux choses, voici deux longueurs, voici une longueur double. Existence d'objets matériels ; leur propriété d'être étendus ; le procédé de mesure de leur longueur. Faut-il faire remarquer que l'on ne peut attribuer vingt centimètres de longueur à l'ensemble de deux décimètres réunis de façon quelconque ?

Puisqu'une affirmation de physique signifie que tel procédé appliqué à tel objet a fourni telle mesure, peut-on supposer à juste titre que cette affirmation nous donne sur l'objet étudié un renseignement indépendant du procédé de mesure ? Peut-on dire que la « longueur » tout court est un absolu ?

8. Longueur propre et longueur d'un corps en mouvement.

Précisons encore. Soit un objet d'expérience, une perche ;

1) Voir *La Théorie physique*, Revue Néo-Scolastique de Philosophie, 1923, pp. 349-375.

un instrument de mesure, un mètre ; supposons connues les règles déterminées fixant l'emploi de l'instrument.

Je porte le mètre sur la perche conformément à ces règles et j'énonce : la perche mesure 5 mètres. Ceci signifie : j'ai fait « cinq fois » « quelque chose ». « Cinq fois » est un absolu ; le « quelque chose » n'a de sens que dans l'expérience physique effectuée et pas uniquement dans la perche objet d'expérience. Mettant en coïncidence un mètre et un objet d'expérience nous dirons que nous mesurons la « **longueur propre** » de l'objet, mais nous dépasserions nos droits en affirmant que avoir telle « longueur » est en soi une propriété du corps.

Il arrive que nous ne puissions pas mesurer la « longueur propre » d'un objet, par exemple, quand il est loin de l'instrument de mesure ou en mouvement par rapport à lui. Nous employons alors d'autres procédés. Il est de toute évidence que nous n'avons aucun droit d'affirmer que par ces autres procédés nous mesurons la « longueur propre » des objets puisque justement celle-ci est définie par le procédé que nous n'employons pas.

Ce que nous mesurons c'est une grandeur définie par le procédé que nous employons. Celui-ci constitue une *expérience physique*. Cette expérience physique n'est complètement caractérisée que si on précise *toutes* les conditions physiques dans lesquelles elle s'effectue. Si les conditions changent, l'expérience varie et peut-être aussi le nombre-mesure qu'elle fournit.

Supposons deux séries d'instruments qui, maintenus en coïncidence, restent parfaitement identiques les uns aux autres. Partageons-les entre deux physiciens qui observent tous deux les mêmes méthodes pour mesurer indirectement la « longueur » d'un même objet. Supposons de plus que ces deux physiciens soient en mouvement l'un par rapport à l'autre. Utilisant des instruments identiques, observant les mêmes méthodes, effectuant une mesure indirecte du même objet, ces deux physiciens étant dans des condi-

tions différentes réalisent des expériences différentes. Ils ne trouveront donc peut-être pas le même nombre puisqu'ils ont mesuré des grandeurs différentes.

Or, il est bien clair qu'un objet ne se modifie pas suivant qu'il est observé par des physiciens ayant, par rapport à lui, des vitesses différentes. Le problème qui se pose donc n'est pas de rechercher comment, dans un espace absolu qu'on postule, les objets matériels se déforment pour fournir des renseignements discordants, mais il faut déterminer avec exactitude ce que, par chaque expérience, on a mesuré et puis établir le rapport existant entre la variation des conditions physiques de l'expérience et la variation des résultats de mesure.

9. Détermination de l'étalon de longueur et procédé de mesure de la « longueur propre ».

Tâchons donc maintenant de déterminer avec précision ce que le physicien mesure. Et pour cela résolvons quelques objections suggérées par un préjugé bien excusable.

— « *On nous dit que ce que le physicien appelle « longueur » est une grandeur définie par le procédé d'emploi d'un instrument qu'il montre. Mais s'il plaisait à un physicien de choisir un étalon en caoutchouc et de prendre des mesures en étirant plus ou moins fort son instrument, ce physicien resterait logique avec les définitions qu'il a posées en disant que les corps changent de longueur de façon vraiment hilarante ; croyez-vous qu'ainsi il ait quelque chance de découvrir des lois* » ?

— « Certainement non. Il faut que les mesures soient prises avec un instrument inextensible ».

— « *Le cercle vicieux est parfait. Un solide inextensible est celui dont la longueur ne change pas. La longueur est donc définie par un instrument dont la longueur ne change pas. Si la longueur de l'étalon ne peut pas changer, c'est que la*

longueur est un absolu antérieur à la définition qui implique l'instrument ».

— « Eh bien, non ! Je vais définir un solide inextensible sans faire appel à la notion de longueur ou mesure de distance ».

— « *N'allez pas plus loin ; nous ne nous entendons déjà plus. Je vous parle de longueur et vous me répondez par « mesure ». Vous confondez la chose mesurée avec sa mesure* ».

— « La confusion n'est-elle pas plutôt chez vous ? Les événements du monde sont extérieurs les uns aux autres. Si nous pouvions faire abstraction du temps, nous pourrions dire aussi que les choses sont faites de parties extérieures les unes aux autres. Mais cela signifie simplement que les objets matériels sont étendus, que deux points sont distants l'un de l'autre. La longueur est, elle, la mesure de cette extériorité. Je ne confonds pas l'étendue et sa mesure, aussi je définis la longueur par le procédé d'emploi d'un instrument étendu. Je vais donc définir un objet d'étendue invariable sans faire appel à aucune mesure, puisqu'il ne sera jamais question que d'identité ou de non-identité. La constatation d'une identité d'étendue n'est pas une mesure ».

Prenons d'abord quelques précautions. Dans toute opération physique les causes d'erreur sont nombreuses et il est bon de prendre même les garanties que la théorie n'exige pas impérieusement.

En matières différentes les plus stables, c'est-à-dire qui ne se désagrègent pas, construisons une série d'objets étendus identiques, des barres. Nous vérifions leur identité par la constatation de la coïncidence de leurs limites quand on les maintient au contact ; la constatation d'une coïncidence spatio-temporelle est première et indiscutable. Plaçons ces objets dans des milieux physiquement différents. Nous pouvons, par exemple, augmenter ou diminuer la pression, la température, la teneur en eau de l'atmosphère, etc. On peut dire que ces modifications des conditions physiques

entraîneront une modification de nos barres. Mais surtout on peut le constater. Il suffit de protéger une des barres (n'importe laquelle) contre la modification survenue et la comparer au contact avec les autres : leurs extrémités ne coïncident plus.

Rangeons alors les barres de la façon suivante : quand elles sont soumises à telle modification physique, les barres ne coïncident plus et, de gauche à droite, chacune déborde la précédente. Dans cette série on pourrait classer la barre non soumise à la modification et qui se trouverait ainsi encadrée par les autres. Donnons alors à chaque barre une cote qui sera son numéro dans les séries commençant à la barre non modifiée. Et, après toutes les expériences, mettons à part la barre dont la cote est la plus faible.

Construisons un solide bâtiment. Installons, à l'intérieur d'une cave, des appareils permettant de vérifier la fixité de toutes les conditions physiques (Je fais remarquer que pour mesurer une différence dans les conditions physiques, il faut des mesures de longueur ; mais que pour vérifier la stabilité de ces conditions, il suffit de voir que l'instrument de mesure donne la même indication). Installons dans le bâtiment des appareils qui détruiront toute modification qu'une influence extérieure pourrait entraîner à l'état physique de la cave (chauffage central, machine frigorifique, compresseur, pompes, machine électrique, etc.). Le personnel affecté au bâtiment observe sa consigne de ne laisser se produire aucune modification. Les conditions physiques de la cave sont donc inchangeables. Déposons-y la barre choisie. Cette barre, maintenue dans des conditions physiques inchangeables, est un solide physiquement indéformable.

— « *Halte ! Vous ajoutez ici le mot « physiquement » à indéformable* ».

— « Je reconnais que c'est un pléonasme. Nous traitons de physique. Mais si ce pléonasme vous a choqué n'est-ce pas que vous faites appel, vous, à un absolu que vous postulez » ?

— « *Ce que vous avez réalisé, ce n'est pas un solide indéformable, c'est un solide indéformé* ».

— « Un solide reste indéformé quand il reste dans des conditions physiques identiques. Quand ces conditions ne peuvent pas changer, le solide ne peut pas se déformer. C'est le cas de notre barre et je dis qu'elle est « indéformable ».

— « *Mais, c'est parce que vous le voulez, qu'elle est indéformable* ».

— « Bien sûr. N'y a-t-il pas encore quelque vague postulat derrière votre objection ? Vous pensez qu'un solide indéformable doit être quelque chose qui, en aucun cas, ne peut changer. Mais affirmer qu'il peut exister un corps matériel sur lequel aucune modification du milieu physique n'aurait une influence quelconque, c'est peut-être un postulat mais n'est-ce pas plutôt une contradiction dans les termes ? —

Nous pouvons maintenant définir la longueur d'un objet par le procédé d'emploi de la barre de Breteuil. On met l'étalon en contact avec l'objet à mesurer de façon qu'une extrémité de l'étalon et de l'objet coïncident ; et on marque le point de l'objet qui coïncide avec l'autre extrémité de l'étalon. On recommence en prenant ce point marqué comme point de départ. Le nombre de fois qu'on aura pu faire cette opération est la mesure de la longueur propre de la ligne étudiée.

Mais ceci est pratiquement irréalisable. En effet, le mètre de Breteuil doit par définition rester dans les conditions physiques identiques de la pièce où il se trouve et les objets qu'on doit mesurer sont dans des conditions différentes. Voici comment on procède : on détermine, par comparaison directe, la loi de variation de longueur de l'instrument usuel en fonction des mesures des différentes conditions physiques. Ces lois de la dilatation des corps nous font apporter aux mesures effectuées des corrections qui nous permettent de trouver le nombre qu'aurait fourni le pro-

cessus opératoire, s'il avait comporté l'emploi de l'étalon dans les conditions de température, pression, électricité, etc. du pavillon de Breteuil. Nous obtenons ainsi la mesure de la longueur propre d'un objet.

10. Procédé de mesure d'un corps en mouvement. Valeur relative du renseignement obtenu.

C'est maintenant que la plus grosse difficulté se présente. Dans la définition du solide indéformable et dans l'exposé des corrections à apporter aux instruments usuels, nous avons éliminé certaines causes de modification de l'instrument. Ces causes sont exclusivement celles qui jouissent de l'avantage suivant : il est possible de comparer directement au contact deux objets dont l'un est dans telle condition physique, l'autre dans telle autre. Je puis comparer une barre chaude et une barre froide, la longueur que nous mesurons est indépendante de la température.

Mais nous ne pouvons maintenir au contact, pour les comparer, une barre soumise à un champ de gravitation et une qui ne l'est pas, ou mieux, deux barres en mouvement l'une par rapport à l'autre.

C'est ici que la physique classique et la physique d'Einstein vont diverger. La première va postuler, la seconde ne préjugera pas.

Einstein a bien montré que l'influence d'un champ de gravitation sur les mesures était identique à celle du passage d'un système de référence à un autre en mouvement uniformément accéléré par rapport au premier. De telle sorte que les deux remarques n'en font en réalité qu'une et je vais répondre à sa deuxième forme.

Le point bien précis qu'il faudra élucider est celui-ci : Peut-on trouver un sens à la proposition suivante : De même que quand un corps passe d'une température à une autre il change de longueur, ainsi quand il est en mouvement par rapport à l'instrument de mesure, il n'a pas la

même longueur que quand il est maintenu en contact avec l'étalon.

Avant de répondre, examinons bien le sens des termes de cette proposition. N'oublions pas que nous faisons de la science expérimentale et que nous voulons éviter d'y introduire des affirmations arbitraires. Nous considérons comme un appréciable succès de pouvoir dire : « Nous ne savons pas ». Déceler une ignorance, c'est un progrès.

Qu'est-ce que cela veut dire : la longueur d'un objet en mouvement ? Cela doit vouloir dire le résultat d'une expérience. En voici une. Marquons les points où le commencement et la fin de l'objet à mesurer passent au même instant, puis mesurons la distance de ces deux points par le procédé ordinaire. — Mais ce que j'obtiens ainsi c'est la longueur propre de la droite qui unit les points, immobiles dans mon système de référence, où ont passé les bouts de l'objet ; et ce n'est pas une mesure de l'objet lui-même. — C'est la même chose, dira-t-on, puisque les extrémités de l'objet étaient en ces points au même instant. — Mais, qu'est-ce que cela veut dire « au même instant » ?

Nous voici donc amenés à définir la simultanéité, et il est nécessaire d'en donner une définition, car la simultanéité de deux événements distants n'est pas un donné premier. Nous avons une connaissance immédiate des événements avec lesquels nous sommes en coïncidence spatio-temporelle ; aussi une affirmation de coïncidence absolue n'est-elle pas criticable ; elle résulte en effet de la division par l'esprit d'un unique enregistrement de ce qui se passe dans un domaine spatio-temporel aussi restreint que l'on voudra. Mais notre connaissance des événements distants nous dit simplement qu'ils nous sont extérieurs et que nous en sommes avertis par des modifications qui ne nous arrivent qu'après un certain temps.

Pour préciser cette extériorité de deux événements, il nous faut une définition et en physique le mot simultanéité n'aura de sens que dans l'expérience physique par laquelle

nous vérifierons la simultanéité de deux événements distants [1]).

La physique classique est basée sur le postulat de l'espace absolu ; elle donne aussi à la simultanéité un sens absolu. Ce postulat implique la possibilité du solide indéformable. En effet, la vérification expérimentale de la simultanéité doit se ramener à une constatation de coïncidence spatio-temporelle ; on ne peut donc donner un sens absolu à la simultanéité que si les signaux annonçant les événements arrivent à tout observateur instantanément, c'est-à-dire sans succession, ou encore avec une vitesse infinie, c'est-à-dire par un solide indéformable. La simultanéité est ainsi définie par un postulat. Il ne faut faire à la physique qui l'admet que le crédit qu'elle mérite.

Einstein veut qu'on trouve le sens physique du mot simultané dans une expérience qu'il décrit. En acceptant cette définition, nous saurons au moins ce que le mot veut dire.

Considérons deux points A et B immobiles dans un système de référence. Au milieu de la droite de longueur invariable qui les unit, on installe un observateur M muni de deux miroirs inclinés à 90° qui reçoit les rayons lumineux issus de A et de B. Par définition, sont simultanés dans ce système de référence les événements de A et de B qui sont

1) Il est bon d'avoir présentes à l'esprit quelques considérations faites plus haut. Le désir de vérité objective en physique se traduit par l'exigence de l'élimination des points de vue personnels des observateurs. Une loi physique ne sera admise que si elle reste encore vraie quand on change de système de référence. Or définir la simultanéité au moyen de la position du soleil, c'est la définir uniquement dans un système de référence lié à la terre. La définition physique que nous cherchons doit décrire une expérience indépendante de ce système de référence et doit valoir pour tout système en mouvement par rapport à la terre. De telle sorte que si le mouvement de la terre peut servir à donner l'heure, la définition de la simultanéité et de l'horloge doit se faire pourtant indépendamment de cette grande horloge qui est le système solaire. La Relativité n'a d'ailleurs pour but que de rechercher les relations qui unissent les mesures faites dans des systèmes de référence différents et de trouver par la comparaison de ces mesures les éléments indépendants des points de vue particuliers, donc plus strictement objectifs que ces premiers.

vus simultanément par M. Que le logicien qui s'étonnera de voir » simultané » défini par « simultanément », veuille bien remarquer qu'on définit ainsi la coïncidence temporelle de deux événements distants par la coïncidence spatio-temporelle de deux autres événements.

Cette définition acquise, nous pouvons doter tous les points de notre système de référence d'horloges dont nous pourrons toujours vérifier le synchronisme avec l'horloge étalon que nous aurons bien choisie et déposée à côté du mètre dans un pavillon stable. Nous pourrons donc parler sans ambiguïté de l'heure de ce système de référence.

Quel est donc le sens de l'expression : la longueur d'un objet en mouvement par rapport à un système de référence ? C'est : la longueur propre de la droite qui unit les deux points, *immobiles dans le système de référence,* où se sont produits deux événements *simultanés dans le système de référence*, à savoir : les passages des extrémités de l'objet à mesurer. L'expression étudiée indique donc le résultat d'un processus opératoire où intervient une certaine définition de la simultanéité.

Il apparaît maintenant que nous n'avons plus aucun droit de dire que cette mesure nous fournit sur le corps un renseignement strictement objectif, c'est-à-dire indépendant de notre procédé de mesure. Nous ne devons donc pas nous étonner de ne pas obtenir le même nombre quand nous mesurons le même corps d'abord immobile puis en mouvement par rapport à nous. Nous ne pouvons pas dire qu'un des renseignements est faux ; ils sont autres. Nous ne pouvons pas dire que le corps s'est contracté, c'est-à-dire que sa longueur propre a varié. Quand au mot longueur lui-même il est physiquement ambigu ; il faut le préciser en indiquant le processus opératoire qu'il représente : longueur propre, pour les corps immobiles dans le système où se fait la mesure, longueur dans tel système, pour les corps mobiles par rapport à ce système.

Ces précisions étant données, il semble qu'on puisse encore poser une question.

La comparaison de la longueur propre d'un objet et de sa longueur mesurée dans le système de référence par rapport auquel il est en mouvement ne montre pas que le corps en mouvement se contracte. Mais en réalité se contracte-t-il?

Nous allons encore voir ici l'influence des postulats de la physique classique et le souci d'Einstein de n'affirmer que ce qui est expérimentalement constaté.

Le postulat de l'espace absolu implique qu'il y ait des lieux parfaitement déterminés et donc que le passage d'un de ces lieux à un autre soit une modification bien réelle. La théorie de la relativité ne nie pas ce postulat, pas plus qu'elle n'a nié aucun de ceux que nous avons vus ci-dessus. Elle constate que nous ne connaissons pas cet espace absolu.

Nos expériences ne nous font atteindre que des mouvements relatifs. Toutes les expériences effectuées pour déterminer notre mouvement par rapport à l'éther ont échoué. Nous sommes donc actuellement incapables de donner un sens expérimental au mot « mouvement local » sans y ajouter la détermination « par rapport à tel système de référence ». A la question un corps en mouvement se contracte-t-il ? Il faut donc répondre : cette question n'a actuellement aucun sens physique [1]).

11. Le temps.

Les longs développements par lesquels nous venons d'établir la valeur physique de la longueur ont déjà en grande partie résolu le problème du temps que nous devons exposer. Ce que nous avons dit des mètres va pouvoir se redire des

1) Il est bien clair, puisque nous n'envisageons ici que les notions d'espace et de temps, que cette question s'entend avec le complément « toutes conditions égales d'ailleurs ». Il ne s'agit pas de savoir si un ballon de baudruche en mouvement dans l'air se contracte, mais si on peut parler d'un vent d'éther, comme on parle d'un courant d'eau ou d'un courant d'air.

horloges et nous avons déjà résolu le problème de la simultanéité.

Une horloge est un système matériel changeant dont certains états sont remarquables (les déclics, par exemple). Elle est dotée généralement d'un compteur qui enregistre automatiquement le nombre des états remarquables.

Le choix de l'horloge étalon exige, outre les précautions prises pour le mètre, que le changement de l'horloge soit aussi parfaitement périodique que possible, c'est-à-dire que l'horloge passe successivement par des séries d'états identiques.

Cette horloge mesure sa durée à elle-même ; on peut dire qu'elle mesure la durée des séries d'événements avec lesquels elle coïncide ; c'est ce que nous appellerons le « **temps propre** », caractérisé par la coïncidence absolue des événements à mesurer et des événements de l'horloge.

Pour que l'horloge mesure des séries d'événements distants il faut établir une correspondance entre ces événements et ceux de l'horloge. C'est ce que réalise la définition de la simultanéité. Celle-ci nous permet donc dans un système de référence de repérer tous les événements. Nous pouvons donc en tout point du système mesurer le *temps propre du système*.

Quand nous disons entre l'événement A au point $(x_1\ y_1\ z_1)$ et l'événement B au point $(x_2\ y_2\ z_2)$ il s'est écoulé un temps égal à $(t_2\text{-}t_1)$, quel sens pouvons-nous donner à cette proposition ? Nos définitions précédentes ne nous permettent que celui-ci : En tout point du système de référence, entre les événements n° 1 et n° 2 *simultanés dans le système* respectivement à A et à B, il s'est écoulé un temps propre égal à $t_2\text{-}t_1$. Mais nous ne pouvons, si ce n'est arbitrairement, affirmer qu'une horloge qui se serait trouvée au point $(x_1\ y_1\ z_1)$ à l'événement A et au point $(x_2\ y_2\ z_2)$ à l'événement B, aurait donné un *temps propre du mobile* égal aussi à $t_2\text{-}t_1$. Il est question ici d'une mesure faite dans un autre système de référence.

Nous avons dû, pour éviter le postulat d'une simultanéité physiquement inconstatable, définir le processus physique de sa vérification. La définition donnée est telle que si deux événements la vérifient dans un système, ils pourront ne pas la vérifier dans un système en mouvement par rapport à ce premier. Nous ne pouvons donc, sans introduire arbitrairement un système privilégié, affirmer que deux événements simultanés dans le premier système doivent l'être dans tous. Nous ne postulerons rien, mais nous dirons que la simultanéité est une notion relative qui n'est physiquement définie que par rapport à un système de référence, et nous la définirons dans tous les systèmes par le même processus opératoire.

Les horloges de deux systèmes en mouvement relatif ne donnent donc pas des indications identiques.

Le temps devient donc lui aussi relatif au système de référence.

Mais alors — et c'est la dernière objection que je résous — il devient impossible de savoir si les physiciens de deux systèmes de référence en mouvement relatif usent d'instruments identiques.

On peut le savoir par une constatation expérimentale. En effet dans un domaine spatio-temporel suffisamment petit, on peut toujours considérer les deux systèmes comme euclidiens et en mouvement relatif uniforme l'un par rapport à l'autre. Le mouvement physiquement connu n'étant que le mouvement relatif, les deux systèmes sont parfaitement interchangeables.

Les physiciens possèdent le moyen de vérifer l'identité de leurs mètres par un des deux procédés suivants : Chacun d'eux peut, d'abord, mesurer la longueur du mètre de l'autre placé perpendiculairement à la vitesse relative des deux systèmes. La simultanéité étant alors identique dans les deux systèmes, on constate directement l'identité des deux étalons.

Le second procédé consiste à placer les deux étalons parallèlement à la vitesse relative des deux systèmes. Les étalons sont identiques si chacun des physiciens trouve que l'étalon de l'autre est une *même* fraction du sien.

Pour vérifier l'identité de leurs horloges, ils emploient le procédé suivant : Sur une droite parallèle à leur vitesse relative et à une distance mesurée par le même nombre dans chacun des systèmes, les deux physiciens produisent des événements que chacun juge simultanés dans son système. Si chacun trouve que les événements produits par l'autre se sont succédé au même intervalle de temps, c'est que leurs horloges sont identiques. Les systèmes sont alors en effet absolument interchangeables.

III. — LE POINT DE DÉPART D'EINSTEIN

12. Ce que nous connaissons.

Nous venons de voir que les renseignements que nous fournissent les procédés de mesure physique ne sont pas totalement objectifs. En effet, ces nombres concrets expriment un ensemble expérimental complexe.

Ils supposent tout d'abord un système de repérage qui comprend, outre des mesures de longueurs propres et de temps propre (qui ne prêtent à aucune critique puisque l'objet à mesurer et l'instrument de mesure sont en coïncidence permanente), l'établissement d'une correspondance de simultanéité entre des événements distants. Sitôt donc qu'il se propose de parler de ce qui se passe là où il n'est pas, c'est-à-dire d'événements avec lesquels il n'est pas en coïncidence spatio-temporelle, le physicien, n'en ayant pas une connaissance immédiate, est nécessairement obligé d'introduire une définition arbitraire pour pouvoir mettre en relation les événements qui lui sont connus immédiatement et ceux qu'il ne connaît que médiatement. Cette définition n'est conforme à la soumission d'esprit d'un savant

observateur que si elle s'exprime par une expérience et non par un postulat invérifiable. Mais, quand nous pouvons ainsi tout repérer, connaissons-nous les « choses » ? Non, l'élément de notre connaissance sensible n'est pas « une chose », mais un événement. Une chose est pour le physicien une série d'événements. Et en effet, le physicien est celui qui synthétise les rapports numériques unissant les mesures fournies par les instruments. L'instrument ne connaît pas la substance, il fournit un nombre à propos d'un événement. Muni de ses appareils, qui sont un peu lui-même, le physicien observe donc l'ensemble des événements.

Cet ensemble est formé d'événements extérieurs les uns aux autres de deux façons : ils sont distants par extériorité spatiale, par extériorité temporelle. Il faut ici bien remarquer que l'on a une connaissance immédiate de la succession temporelle de deux événements différents dont on fait partie, mais que, si on fait partie d'un des deux seulement, il faudra une définition pour discerner, dans la non-identité immédiatement connue, l'extériorité spatiale et l'extériorité temporelle. Pierre, entrant à 1 heure dans un train à Bruxelles et sortant à 4 heures de ce train à Paris, donne lieu à deux événements. Ces deux événements se passent, dans le système de référence lié au train, au même endroit et à des heures différentes ; ils se passent dans le système lié à la terre en des endroits différents et à des heures différentes. Nous voyons par cet exemple que la non-identité de deux événements peut, suivant le système de référence adopté, comporter ou ne pas comporter extériorité spatiale. Il faut remarquer aussi que la non-identité de deux événements est absolue, indépendante du système de référence ; en effet, deux événements distants dans un système ne pourraient être identiques que dans le système dont un point passerait instantanément, c'est-à-dire sans succession, d'un événement à l'autre, ce qui implique vitesse infinie, donc impossible.

13. Les postulats de la physique classique.

La physique classique postule qu'entre deux événements, il y a deux relations réelles, à savoir : la mesure de leur extériorité temporelle, la mesure de leur extériorité spatiale. La première est supposée absolue, indépendante du système de référence. La deuxième s'obtient en faisant subir aux mesures faites dans un système de référence la correction indiquée par la transformation de Galilée où intervient la vitesse du système par rapport à l'espace absolu.

Si nous faisons abstraction, pour simplifier, d'une dimension spatiale, la physique classique se fait de l'Univers l'image suivante.

Prenons une pile de clichés d'un film cinématographique. Dans le solide ainsi constitué, chaque pellicule représente les événements localisés dans l'espace absolu au moment où la photographie instantanée a été prise. Deux événements ont donc entre eux deux relations : 1° celle qui est mesurée par la différence des numéros des pellicules où chacun de ces événements est représenté, et 2° celle qu'on peut mesurer sur chacune des pellicules : la distance spatiale absolue des endroits où les événements ont eu lieu.

Double postulat donc : 1° caractère absolu et indépendant attribué aux relations temporelles, 2° caractère absolu et indépendant attribué à la relation de distance entre deux lieux absolus.

14. L'absolu initial de la physique relativiste.

Le relativiste trouve que ces postulats sont nettement contre-indiqués par l'analyse de notre connaissance physique. Dans l'ordre physique, la relation réelle la plus élémentaire devra avoir comme fondement au moins le minimum réel physiquement connu, l'événement.

Quand on parle de la longueur d'une « chose », le mot « chose » contient bien plus que le minimum connu, puisqu'il contient des séries d'événements, mais on n'en retient, pour parler de longueur, que l'abstrait « extériorité spa-

tiale ». On n'atteint pas plus le minimum de réalité connue, l'événement, en disant : « à un million de kilomètres du soleil », qu'en disant : « 300 ans avant J.-C. ».

La réalité que nous connaissons en physique est un ensemble d'événements. Ces événements, extérieurs les uns aux autres, peuvent être ordonnés. Les lois physiques doivent exprimer cet ordre sous forme de relations numériques de mesures. L'extériorité des événements est d'ordre quadruple, car nous ne pouvons les repérer sans ambiguïté qu'au moyen d'un système de référence à quatre coordonnées. Les relations entre événements s'exprimeront donc en fonction de quatre variables.

Les relations réelles qui unissent les événements sont indépendantes du point de vue de l'observateur, c'est-à-dire du système de référence employé pour repérer les événements. Ces relations doivent donc être de forme algébrique invariante à tout changement de coordonnées.

Reprenant la comparaison faite plus haut nous dirions : ce qui nous est donné est un ensemble solide d'événements. Nous ne postulerons pas — parce que cela ne correspond à aucune expérience physique — que cet ensemble soit en lui-même ordonné dans deux genres d'extériorité indépendants l'un de l'autre.

Nous donnons une définition expérimentale de la simultanéité — et je répète qu'il faut nécessairement en donner une — par laquelle nous découpons pour ainsi dire le solide des événements en tranches successives. Les événements auront donc toujours entre eux deux relations — spatiale et temporelle —, mais ces relations exprimeront inévitablement notre procédé de découpage et varieront donc avec lui.

Si une combinaison de ces mesures variables reste inchangée quand on change le système de découpage c'est qu'elle est indépendante de ce système et par conséquent qu'elle exprime une relation objective entre les événements. L'intervalle vérifie ces conditions d'invariance ; combinaison

des mesures de longueur et de temps — relatives, elles, aux systèmes de référence — il fournit, entre deux événements, une mesure d'extériorité que tous les observateurs trouvent identique en dépit des variations des mesures séparées de longueur et de temps. Cette fonction de mesures relatives est l'absolu élémentaire qui, avec le minimum de postulats, exprime une relation objective entre les événements de l'Univers.

De même pour les lois ; nous ne pouvons donc espérer avoir obtenu une loi vraiment objective que si elle exprime entre des événements une relation invariante, fonction à la fois de mesures d'extériorité spatiale et temporelle.

Nous tentons d'arriver ainsi à la connaissance expérimentale de la structure de l'Univers, ce qui paraît bien moins arbitraire et par conséquent plus objectif que d'affirmer que le monde est un continu euclidien coulant dans un temps absolu.

F. Renoirte.

XIII

LA TRANSCRIPTION LOGISTIQUE

DU

RAISONNEMENT

SON INTÉRÊT ET SES LIMITES

Introduction

1. Historique du calcul logique.
2. Ses principaux caractères.

1. — C'est au XVIIe siècle qu'est née l'idée d'étendre à tous les domaines de la pensée les procédés de notation en symboles et de déduction par calcul qui font la facilité et la sûreté de la méthode algébrique.

La réalisation d'un calcul logique, comportant une « caractéristique » et une « combinatoire », sciences générales des notations et du groupement des idées, fut peut-être, des multiples projets de Leibniz, celui qui le hanta de la façon la plus constante ; les plus géniales de ses découvertes mathématiques n'ont été à ses yeux que des essais, des échantillons de ce qu'il croyait réalisable dans ce sens. Resté inachevé, malgré les tentatives répétées de Leibniz, malgré des essais assez informes au XVIIIe siècle, le calcul

logique entrevu par le grand philosophe attendit plus de cent ans une première réalisation, qui fut l'œuvre du mathématicien anglais Boole (1815-1864). Trop servilement imitée de l'algèbre, avec ses quatre opérations, ses équations, ses méthodes lentes et compliquées, la logique mathématique de Boole fut reprise et mise au point par de nombreux logiciens en Angleterre et en Amérique. Leurs travaux aboutirent chez l'allemand Schröder (1841-1902) à la constitution d'une large synthèse de l' « algèbre de la logique », où sont conservées les notations d'allure mathématique mais où le parallélisme des deux sciences est réduit à de plus justes proportions [1]).

Le calcul logique n'offrait à ce moment encore qu'un intérêt de pure théorie ; il entre dans sa phase actuelle quand Peano, professeur à l'université de Turin, entreprend, dans son « Formulaire », d'exprimer symboliquement l'ensemble des propositions mathématiques et d'en justifier les démonstrations par les lois du calcul logique. Celles-ci ne portaient avant Peano que sur les rapports entre les « classes » — (c'est-à-dire les « champs d'application » — de notions diverses) ; par les nécessités de son vaste travail, Peano fut amené à faire porter les notations et les règles logistiques sur des objets individuels (dans leurs rapports avec des notions abstraites), sur des propriétés collectives et relatives. Un peu empirique encore et restreinte aux besoins du « Formulaire », la logique péanienne a trouvé son théoricien dans le philosophe anglais B. Russell, qui réduit en système les fondements logiques de la théorie des classes et la logique des relations.

1) Les travaux logiques de Leibniz ont été étudiés sous tous leurs aspects dans le magistral ouvrage de Couturat, *La Logique de Leibniz*. Paris, 1905. On trouvera des indications sur les travaux du XVIIIe siècle dans la « Symbolic Logic » de Venn, 2e ed., pp. XXXI-XXXIV. L'œuvre maîtresse de Boole « An investigation of the laws of Thought... » est de 1854 ; à quelques années de là, plusieurs autres savants avaient conçu un projet semblable ; ce furent notamment R. Grassmann (1872), notre compatriote Delbœuf (1876), Frege (1879) auquel Russell se reconnaît grandement redevable.

Nous n'avons pas prétendu faire, en quelques dizaines de pages, un historique suivi du « calcul logique », ou, selon le terme reçu aujourd'hui, de la « logistique » [1]). Nous avons exposé séparément la forme que la logistique revêt à chacune des deux grandes phases de son développement ; en effet celle de Schröder, presque identique dans son fond à la logique d'Aristote, proche des mathématiques par sa notation, constitue par elle-même une introduction toute naturelle à la logistique récente, plus vaste et plus originale, dans laquelle elle se trouve d'ailleurs entièrement incorporée. Pour faciliter la comparaison entre la logistique et la logique aristotélicienne, nous avons indiqué autant que possible (d'ordinaire en petit texte), les points de contact entre l'une et l'autre.

2. — En quel sens peut-il être question d'un *calcul logique,* d'un calcul qui serve à déduire des vérités, à établir des connexions d'idées?

1° Le mot « calcul » est souvent pris dans un sens étroit, comme synonyme de calcul mathématique ou même de calcul portant sur des nombres. Ce n'est évidemment pas dans ce sens qu'on peut parler d'un « calcul logique », car personne n'a réalisé, ni même tenté de réaliser de façon suivie une réduction de la logique à des calculs numériques ; c'est exactement le contraire qui a été accompli par l'école de Peano. Dans ses conceptions et ses notations la logistique offre des analogies avec les mathématiques, mais elle reste entièrement indépendante de celles-ci ; on peut démontrer les lois des mathématiques à l'aide de la logistique, mais jamais il ne sera question de démontrer les lois du calcul logique en appliquant à l'extension des notions des règles d'arithmétique ou d'algèbre.

2° Dans un sens très large on pourrait appeler « calcul » toute technique du raisonnement, tout moyen de raisonner qui consiste à appliquer des règles fixes à des prémisses revêtues d'une forme donnée.

En ce sens, un « calcul logique » se trouverait tout réalisé — sous réserve peut-être de développements ultérieurs, — dans la logique que nous possédons et qui permet de passer de telles pré-

1) Le nom de calcul logique et celui (synonyme) de logistique (dérivé de λογίζεσθαι, calculer), ont l'avantage de ne rien préjuger touchant la nature de cette science ; les dénominations souvent employées de logique symbolique, logique mathématique, algèbre de la logique, semblent présenter comme l'essentiel de la logistique l'un ou l'autre seulement de ses aspects.

misses à telles conclusions selon les règles ou « lois » purement formelles des inférences immédiates et des syllogismes.

3° A proprement parler toutefois, un calcul comporte quelque chose de plus que des règles fixes de déduction ; il facilite l'application de ces règles par des procédés intuitifs de notation, d'opération, de solution, qui serviront, selon la métaphore favorite de Leibniz, de « fil conducteur » de la pensée.

Ce qui différenciera le calcul logique de la logique elle-même, ce ne sera donc pas l'emploi de principes nouveaux de raisonnement, mais le recours systématique à des symboles et, par delà les symboles mêmes, à des conceptions comme celles des « classes » et des « conditions » qui concrétisent et font *voir* les enchaînements abstraits d'idées.

a) L'emploi de certains symboles, par exemple celui de lettres de l'alphabet pour désigner des concepts, est aussi ancien que la logique elle-même. Aristote fait usage de symboles littéraux presque à chaque page des « Premiers Analytiques », en vue de donner à l'énoncé des règles logiques toute l'abstraction et la généralité désirables. C'est ainsi, entre autres, qu'il énoncera la règle fondamentale du syllogisme sous la forme que voici : « Si A se dit de tout B, et B de tout C, alors nécessairement A doit se dire de tout C »[1].

Convenons d'exprimer par $>$ l'attribution universelle d'un prédicat, par . l'affirmation simultanée de deux propositions, par $\supset$ le lien de conséquence nécessaire entre deux propositions, la règle aristotélicienne du syllogisme se trouvera entièrement transcrite en symboles sous la forme : $(a > b) \,.\, (b > c) \supset (a > c)$.

Supposons un tel genre de transcription appliqué systématiquement à toutes les règles d'un traité de logique : celles-ci, sans que le fond en ait été changé, nous apparaîtront sous un jour nouveau ; elles auront pris l'aspect tangible et intuitif de *formules* d'opération ou de solution ; on pourra, si on le juge commode, s'en servir pour suppléer au raisonnement sur des notions par un calcul plus ou moins compliqué sur des symboles ; la logique sera devenue calcul ou « algorithme » idéographique.

b) Un calcul n'est pas en soi une discipline théorique, mais un ensemble de procédés, un art, conçu dans le but pratique et positif d'aider à conclure sans erreur et en allégeant autant que possible

1) *I Prior. Analyt.*, 25 b. Εἰ τὸ Α κατὰ παντὸς τοῦ Β, καὶ τὸ Β κατὰ παντὸς τοῦ Γ, ἀνάγκη τὸ Α κατὰ παντὸς τοῦ Γ κατηγορεῖσθαι.

l'effort de pensée. Il ne présuppose en fait de théories et n'exprime par ses symboles que ce qui est *nécessaire* — et même ce qui est *immédiatement* nécessaire pour rendre les déductions sûres et intelligibles. Les notations logistiques ne saisiront donc pas nécessairement les connexions d'idées dans ce qu'elles ont de plus intime ; elles demanderont l'interprétation, plus superficielle parfois, qui permettra de saisir et de déduire le plus de choses avec le plus d'aisance.

Les symboles logistiques sont susceptibles, comme les termes logiques en général, de deux interprétations : interprétation compréhensive et interprétation extensive. Dans la première, les symboles désigneront des idées et des rapports entre idées ; dans la seconde, ils exprimeront les possibilités d'application, le champ d'application des idées et les rapports de coïncidence ou non-coïncidence entre ces possibilités d'application. La proposition d'Aristote que nous avons citée, pourra servir d'exemple pour l'interprétation compréhensive de la formule $(a > b) \,.\, (b > c) \supset (a > c)$. La même formule se lirait en termes d'extension : « Si l'extension de a (ou, comme nous dirons d'ordinaire, l'ensemble des a) contient l'extension de b (l'ensemble des b), et si l'ensemble des b contient celui des c, l'ensemble des a contient l'ensemble des c ».

Soucieux de ne pas dépasser les données immédiates que leur livrait l'analyse des raisonnements, les logisticiens ont substitué, aux notions de compréhension et d'extension, des notions plus larges ; en effet les propriétés d'un objet ne peuvent pas toujours être formulées de façon immédiate et obvie à l'aide d'un prédicat doué au sens strict de « compréhension » et d' « extension » ; il est toujours possible au contraire de les formuler au moyen d'une proposition relative ou d'une expression équivalente, exprimant une condition [1]). *C'est pourquoi l'interprétation compréhensive du calcul logique a pris la forme d'une « logique des conditions » et l'interprétation extensive, celle d'un calcul des « classes » ou ensembles d'objets vérifiant une condition donnée.*

* * *

La logistique s'est d'abord constituée sous forme extensive, de

1) Nous aurons à revenir sur ce point (nos 23 et 25) et à indiquer pour quelles raisons philosophiques il y a lieu de maintenir en dernière analyse, avec la logique de l'Ecole, la réduction des « conditions », à des compréhensions proprement dites, à des notions.

Boole à Schröder, après des essais infructueux de calcul des compréhensions[1]); c'est donc sous cette forme que nous exposerons nous-même en premier lieu (I) les rapports qu'on peut établir entre des concepts et les rapports qu'on peut établir entre des propositions (nos 3-12) [2]).

II. Nous verrons ensuite comment l'école de Peano (et Schröder avant lui dans une certaine mesure) a su construire toute une hiérarchie de classes de différents types, correspondant aux possibilités d'application des propriétés relatives et des propriétés de collectivités (no 15); ces classes, outre les rapports qui peuvent s'établir entre des notions absolues, donnent lieu à des enchaînements d'idées de nature plus complexe (nos 18-20).

Pour faire saisir l'élément logique commun à tous ces types de classes, Peano d'abord, puis Russell sous une forme plus systématique ont formulé le calcul logique sous son second aspect : la logique des conditions (nos 16-17).

III. Nous conclurons par un aperçu sur les rapports de la logistique et de la logique (nos 21-24) et sur la portée philosophique de la logistique (no 25).

I

La traduction des rapports logiques élémentaires en rapports de classes [3])

3. La notion de classe ou d'ensemble logique.
4. Les relations possibles entre des classes.

1) Leibniz l'a essayé dans un de ses systèmes, le 3e en date, qu'on trouvera exposé et critiqué, de même que ses autres essais, dans Couturat, *La Logique de Leibniz*, pp. 323-387. Sur d'autres systèmes analogues, ceux de Lambert au XVIIIe siècle, de Castillon (vers 1800), et plus près de nous celui esquissé par Husserl (*Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1891), voir Venn, *Symbolic Logic*, 2e éd., pp. 453-476, 499-504, et Shearman, *The development of symbolic Logic*. Londres, 1906, pp. 91-142.

2) Nous nous conformerons dans ce premier exposé à la notation d'allure mathématique employée jusqu'à Schröder. La notation de Peano sera donnée en note au no 13 et suivie à partir de ce no.

Nous avons dû nous écarter de Schröder en divers points de détail — brièvement discutés d'ailleurs en note — où ses conceptions n'ont plus guère qu'une valeur historique.

3) L'exposé le plus complet du calcul logique d'avant Peano est contenu dans

5. Les opérations possibles sur les classes.
6. Totalité et néant logique.
7. Négation et propositions négatives.
8. Champ d'application d'une proposition.
9. Traduction des propositions composées en « termes d'ensembles ».
10. Règles des opérations logiques.
11. Transformations des relations entre les classes.
12. Méthodes de solution du calcul logique.

3. — Précisons, avant tout, l'exacte notion de « classe » ou d'ensemble logique [1]).

Une *classe* peut se définir « l'ensemble des éléments qui satisfont à une condition donnée ». Sous ce nom « éléments » nous comprenons *tout* ce qui peut être l'objet de la pensée : objets, groupements d'objets, conceptions, etc. La seule chose requise est que ces éléments vérifient une condition commune. C'est ce que nous rappellerons en nous servant fréquemment, au lieu du terme de « classe », de termes plus explicites comme « ensemble logique » ou « champ d'application d'une condition ».

e grand ouvrage de SCHRÖDER, *Vorlesungen über die Algebra der Logik* (« Exakte Logik »). La matière des vol. 1 et 2 correspond à celle traitée ordinairement en « logique formelle » (théorie des concepts, des propositions, du raisonnement) ; le 3e volume traite de la logique des relations. L'ouvrage a été publié à Leipzig, chez Teubner (1er vol. 1890, 2e vol. fascic. 1 : 1891, 3e vol. fascic. 1 : 1895 ; le vol. 2 fascic. 2 a paru en 1905 comme œuvre posthume ; le 3e vol. reste inachevé). La *Symbolic Logic* de VENN (2e éd., Londres, 1894), assez aisée à lire, donne d'intéressantes indications historiques, mais elle est beaucoup moins complète que les *Vorlesungen* et représente un point de vue plus ancien, plus proche de celui de Boole ; c'est également le cas de J. HONTHEIM, S. J., *Der logische Algorithmus*. Berlin, 1895. A défaut des *Vorlesungen*, on consultera avec fruit l'abrégé *(Abriss)* de Schröder ou l'excellent précis d'*Algèbre de la Logique* de COUTURAT (d'après Schröder, tenant même compte d'ouvrages plus récents). Paris, Gauthier-Villars, 1905. WUNDT consacre aux fondements du calcul logique deux chapitres de sa *Logique* (Bd. I, pp. 232-285, 355-374 de la 4e éd.) où il mêle aux conceptions de Boole et Schröder certaines vues personnelles. Un article consacré au calcul logique a paru précédemment déjà dans la « Revue Néo-Scolastique ». HOMANS, *La logique algorithmique*, 1902.

1) Nous négligeons, pour plus de simplicité, la notion plus générale encore de « domaine » ou ensemble quelconque (no 22) sur laquelle Schröder prétendait se

La classe qui satisfait à une condition englobe *tout* ce qui vérifie cette condition. Une classe sera donc (à moins que la réalité des éléments ne fasse partie de la condition même) une multitude comprenant, outre les éléments réels qui *satisfont* à la condition, tous les éléments possibles (concevables) qui *pourront* y satisfaire ; par suite une classe sera normalement une multitude infinie, ou mieux une multitude indéfiniment extensible, numériquement indéfinie, définie seulement par la propriété commune de ses éléments.

Les classes, sans être des ensembles numériquement définis, susceptibles de mesure arithmétique, sont, comme tout ensemble, toute multitude, capables de rapports mathématiques au sens large du mot. Et comme chaque classe est définie de manière purement logique (par une condition, qui traduit une conception, une idée), les rapports de forme mathématique (rapport de tout à partie, de contenance, etc.) qui existent entre les classes seront, dans chaque cas, déterminés, « commandés » par des rapports logiques d'idées [1]); ils leur seront parallèles et pourront servir à les manifester de façon plus tangible.

Quel est le rapport entre la notion de *classe* et celle d'*extension ?*

Selon la définition communément reçue, « l'extension d'une idée est sa sphère d'applicabilité, l'ensemble des objets auxquels s'applique ou peut s'appliquer, s'étend ou peut s'étendre l'idée abstraite » [2]). La classe correspondant à un concept et l'extension de ce concept ne sont donc qu'une seule et même chose.

Mais toute affirmation se réduit-elle à l'application d'un prédicat à des objets ? Ne voulant rien préjuger touchant cette question

fonder. Un ensemble d'objets qu'on supposerait réunis sans leur connaître aucune propriété commune, donc groupés de manière *irraisonnée*, ne constitue pas une *classe ;* il n'intéresse pas plus un véritable calcul logique qu'il n'intéresse la logique elle-même. Cf. plus loin n°s 14 et 22.

1) La plupart des traités de logique mettent en relief de manière par trop unilatérale le caractère « quantitatif » de l'extension par opposition au caractère « qualitatif » de la compréhension. Cette réserve semble s'imposer particulièrement en ce qui concerne Wundt. *Logik*, 4e éd., pp. 243-246.

2) D. Mercier, *Logique*, 4e éd., p. 106.

d'ordre philosophique, les logisticiens ont cherché à définir le groupement logique des objets de pensée sans faire intervenir la notion de concept. Ils ont cru y parvenir, comme nous disions à l'instant, en définissant la *classe* par une propriété commune des éléments qui la composent, une affirmation commune dont ils sont susceptibles, une condition à laquelle ces éléments doivent satisfaire [1]).

Les logisticiens ont eu le mérite d'exprimer par des rapports de *classes* l'enchaînement de conceptions de toute espèce, même de celles, comme les jugements et les relations, auxquelles on n'attribue d'ordinaire pas une *extension*. Le champ d'application d'une relation ou d'un jugement n'est pas formé d'*objets* au sens strict du terme, mais de « systèmes d'objets » dans le premier cas, de « formes possibles de la vérité » dans le second.

Nous verrons successivement comment traduire en termes de classes ou d'ensembles les rapports entre concepts (n°s 4-7), et les rapports entre propositions (n°s 8-9). Les n°s 10-12 porteront sur les règles du calcul logique, applicables à toute espèce de classes, et susceptibles par conséquent des deux interprétations précédentes.

4. — Les relations les plus simples à concevoir entre des classes sont celles de contenance et d'identité.

1° Une classe s est *contenue* dans une autre p quand tous les objets qui appartiennent à la classe s appartiennent également à la classe p. La classe des arbres par exemple est « contenue » dans la classe des végétaux, puisque tout objet qui appartient à la classe des arbres appartient nécessairement aussi à la classe des végétaux. Nous noterons cette relation sous la forme $s < p$ [2]).

1) Nous verrons aux n°s 23 et 25 pour quelles raisons il y a lieu de maintenir, en dernière analyse, avec la logique de l'Ecole, la possibilité de réduire toute « condition » à l'attribution d'un concept. Le concept correspondant à la condition peut n'être qu'analogique : on pourra très bien (n° 6) caractériser par une condition commune et traiter comme une classe unique tous les « êtres » possibles ou réels sans faire de « être » un concept univoque.

2) Notation de Couturat dans son *Algèbre de la Logique*. Wundt emploie le

2° Une classe s est *identique* à une classe p, quand tous les objets qui appartiennent à la classe s appartiennent aussi à la classe p et *inversement* [1]). La classe des hommes est identique à celle des animaux raisonnables, puisque tout homme est un animal raisonnable et qu'inversement tout animal raisonnable est homme. Cette relation pourrait se transcrire sous forme de deux relations de contenance $s<p$ et $p<s$; tous les auteurs sont d'accord, vu son importance, pour la représenter sous la forme simple $s=p$ [2]).

La relation de contenance ou « inclusion » d'un ensemble logique s dans un ensemble p est la transcription correcte, en termes d'ensembles, de la *proposition universelle* « tout s est p ». Ce sont deux affirmations équivalentes de dire « tout arbre est un végétal » ou l'« ensemble des arbres est contenu dans l'ensemble des végétaux ». La copule « est » d'une proposition universelle se transcrit donc par $<$ et non par $=$.

La relation d'« identité » s'énonce en logique scolastique sous forme de *propositions exclusives*. La proposition l'« homme *seul* est un animal raisonnable » équivaut à cette double affirmation « tout homme est animal raisonnable » et en même temps (restriction exprimée par le mot « seul ») tout animal raisonnable est homme ; plus brièvement, et en termes d'ensembles : l'ensemble des hommes « coïncide avec » celui des animaux raisonnables.

Toute *définition*, qui délimite exactement un concept, s'exprimera par une proposition exclusive. La proposition « l'homme est un animal raisonnable » ne devient une définition que si l'on spécifie que « être un animal raisonnable » est une propriété exclusive et, par

même signe, mais dans un sens un peu différent; Schröder use d'un signe spécial. Peano écrit $s \supset p$, le signe $\supset$ (est contenu dans) étant l'initiale renversée du verbe « contenir ».

1) Si on représente schématiquement les ensembles d'objets par des cercles où les objets sont censés contenus, la relation d'identité sera figurée par deux cercles qui coïncident, celle de contenance par deux cercles dont l'un contient l'autre (ou éventuellement coïncide avec lui).

2) La définition de la « contenance » est celle de Burali-Forti, *Logica matematica*, p. 56; celle de l'identité équivaut à celle de Peano, *Formulario Mathematico*, 5e éd., p. 6. On voit que si l'on veut *définir* toutes les relations entre classes, on ne peut le faire qu'en partant d'une relation plus primitive encore, celle de l'appartenance d'un objet à une classe, relation que Peano symbolise par le signe ε (initiale de ἐστι) et qui correspond aux propositions singulières.

suite, caractéristique de l'homme. Une définition se transcrira donc par une *identité* entre deux classes [1]).

5. — Outre les enchaînements de concepts en propositions, la logique aura à considérer les enchaînements de concepts qui donnent naissance à d'autres concepts, à des *concepts « composés »* (par exemple, le concept de grand *et* fort, celui de flamand *ou* wallon). A ces concepts « composés » de plusieurs autres correspondront également des *ensembles logiques composés*. Par analogie avec les opérations mathématiques, qui consistent à former un nombre par addition, multiplication, etc. de plusieurs autres, on a dénommé « *opérations* » en calcul logique les enchaînements par lesquels on délimite, on définit, à l'aide d'ensembles logiques supposés connus, l'ensemble logique correspondant à une notion complexe. On distingue deux opérations logiques principales, qu'on a nommées — assez arbitrairement pour l'une d'elles — « addition » et « multiplication » logiques et pour lesquelles on a adopté les mêmes notations que pour l'addition et la multiplication arithmétiques [2]).

La *somme logique* $a+b$ de deux ensembles a et b sera l'ensemble formé de tous les éléments qui sont des a *ou* qui sont des b (tous les éléments qui appartiennent *au moins* à l'un des ensembles a ou b) [3]). Soit par exemple a et b les

1) La liste des relations fondamentales pourrait être facilement allongée. Outre la relation $s \varepsilon p$ de Peano, traduisant les propositions *singulières*, nous avons été amenés à introduire au n° 2 la relation $s > p$ (L'ensemble des s contient l'ensemble des p) inverse de $s < p$, et qui correspondrait à la *proposition universelle* retournée ou *convertie*. On pourrait également, avec Mrs. Ladd-Franklin, poser comme primitive la relation de deux classes ayant des éléments communs, correspondant aux *propositions particulières* de la logique. Nous nous verrons également obligés de recourir plus loin (n° 6) à l'« inégalité » ou non-identité entre classes ($s \neq p$, l'ensemble des s n'est pas identique à l'ensemble des p).

L'étude la plus systématique et la plus complète sur les relations fondamentales entre les classes est, à notre connaissance, celle de Schröder. *Vorlesungen*, II, pp. 95-178.

2) Fidèle en cela à son principe de distinguer les notations logiques des notations mathématiques, Peano représente la somme logique de deux classes a et b par $a \smile b$ (on écrit aussi $a \vee b$), et leur produit logique par $a \frown b$ ou simplement par ab.

3) Le signe $+$ ainsi défini exprime donc une alternative « a ou encore b », et non une disjonction proprement dite. Sur l'expression de la disjonction, voir n° 7.

deux classes « belges » et « commerçants », la classe $a+b$ comprendra tous les individus qui sont ou belges ou commerçants.

Le *produit logique ab* de deux ensembles a et b sera l'ensemble formé de tous les éléments communs à l'ensemble a et à l'ensemble b. Le produit logique des classes « belges » et « commerçants » sera la classe des « belges commerçants » [1]). A raison d'analogies assez éloignées, ou simplement pour pouvoir disposer de la terminologie commode de la multiplication (produit, facteur, etc.). on a été conduit à appeler cette opération une « multiplication » logique; le terme de « détermination » (Wundt) paraîtrait préférable [2]).

Les premiers théoriciens du calcul logique s'étaient efforcés d'introduire également des « opérations inverses » : soustraction logique, c'est-à-dire exclusion des objets qui offrent un caractère donné, et « division », consistant à dégager l'ensemble qui équivaut à un autre, « abstraction faite » d'un caractère donné. Ces opérations conduisent, comme nous le verrons (n° 10) à des résultats imparfaitement déterminés ; le calcul logique n'en fait plus, depuis Schröder, aucun usage [3]).

L'idée des « opérations logiques » est moins étrangère qu'il ne paraît à la logique scolastique : les deux « opérations logiques » correspondent précisément aux deux procédés fondamentaux, définition et division, dont la logique se sert pour faire connaître une notion à l'aide de notions différentes. L'un de ces procédés, la définition « dit ce qu'une chose est, l'identifie avec les éléments plus

1) Si l'on représente les ensembles a et b par des cercles, le produit ab sera représenté par la *partie commune* aux deux cercles a et b, leur somme logique par les *surfaces réunies* des cercles a et b.

2) Nous avons repris les définitions de l'école de Peano; conformément à leur tendance générale, Schröder *(Vorlesungen*, I, pp. 196-199) et Couturat *(Algèbre de la Logique*, pp. 9-11) cherchent à définir les opérations logiques sans faire intervenir la notion d'« objet » ou d'« élément ».

3) Voir à leur sujet Venn, *Symbolic Logic*, pp. 73-96, et Schröder, *Vorlesungen*, I, pp. 478-495.

simples qui composent son essence ». L'autre, la division « montre à quelles formes spéciales s'étend » un concept générique donné [1]).

La *définition* ainsi conçue affirme donc que le caractère e d'une espèce équivant aux *caractères réunis* du genre g et de la différence spécifique d. Appartiennent donc à l'ensemble e qui constitue cette espèce tous les objets qui rentrent *à la fois* sous l'extension des concepts g et d, tous les objets communs aux classes g et d. On aura donc en termes de classes : $e = gd$. La « définition » fait connaître l'ensemble e sous forme du « *produit* » gd.

La *division* représente l'ensemble des objets d'un genre g comme équivalent à la *somme* des objets constituant les espèces e_1, e_2, e_3, dont le genre est composé. Nous pourrons écrire cette affirmation sous la forme : $g = e_1 + e_2 + e_3$. La division fait connaître l'ensemble g en l'identifiant à la « *somme* » $e_1 + e_2 + e_3$ [2]).

6. — Les classes d'un ordre donné [3]) comportent deux limites extrêmes. Elargies au plus haut degré, elles coïncideront avec l'ensemble de tous les objets concevables, ensemble que nous appellerons l'ensemble total, la *totalité* logique. Si au contraire nous restreignons une classe le plus

1) D. Mercier, *Logique*, p. 281.

2) Les expressions où un concept se trouve restreint de façon quantitative, p. ex. « quelque homme », « une partie des hommes », ne peuvent s'exprimer en calcul logique que par une périphrase. En effet, les opérations logiques sont incapables d'exprimer des restrictions purement quantitatives ; elles ne servent qu'à transcrire des combinaisons (réunion ou alternative) de caractères, de conditions. Pour exprimer la restriction « quelque » il faudra dire, p. ex. « les hommes qui remplissent certaines conditions ». Soit u' — cette notation sera expliquée au n° 11 — l'ensemble des objets qui satisfont à la condition supposée, et s l'ensemble des hommes : $u's$ sera l'ensemble (hypothétique) des objets répondant à la notion « quelque homme »; nous pourrons écrire la *proposition particulière :* « quelque homme est p », sous la forme $u's < p$ (l'ensemble des s qui satisfont à certaines conditions est contenu dans l'ensemble des p).

3) Dans un enchaînement cohérent d'idées, on n'a en vue, en calcul logique, qu'une seule totalité, un seul domaine où se met la pensée ; nous sommes restés jusqu'ici dans un seul domaine de pensée, celui des concepts ; c'est pourquoi nous parlons de « la totalité » comme d'une chose unique. Mais les éléments que notre esprit groupe en classes ne sont pas nécessairement les mêmes dans divers ordres de pensées ; comme nous aurons l'occasion de l'indiquer à plusieurs reprises, la totalité ou, comme disait Boole, l' « univers du discours » n'est pas le même si l'on envisage les champs d'application des concepts, des propositions, des relations ; on peut en outre (voir n° 13) avoir à considérer des totalités de divers degrés.

qu'il est possible, elle deviendra une classe vide d'objets, elle coïncidera avec une limite inférieure que nous appellerons « la *classe nulle* », le « néant » logique. Dans la classe totale rentre tout ce qui est concevable, intelligible, tout ce qui a un sens, une existence au moins idéale (nous pourrions l'appeler la classe de l' « *être* » logique) ; avec le « *néant* » logique coïncidera tout ce qui est impossible à penser, logiquement irréel.

Peirce et Schröder donnent comme caractéristique de la « totalité » qu'elle *contient* tout ensemble logique x quel qu'il soit ; inversement le « néant logique » a pour propriété caractéristique d'*être contenu* dans tout ensemble logique quel qu'il soit. Soit ω la totalité et o le néant logique, les deux conditions s'écriront : $x < \omega$, $o < x$ [1].

Ces deux propositions suffisent à *caractériser* ω et o comme les deux *limites* des ensembles logiques : il n'est, en effet, pas nécessaire, pour caractériser un ensemble comme limite, d'en préciser complètement la nature ; il suffit de poser que cet ensemble contient chacun des autres, ou est contenu par chacun. Les propositions $x < \omega$, $o < x$, ne prétendent pas *définir* les ensembles ω et o au sens scolastique du terme ; elles ne les *identifient* pas (ce qui se transcrirait par le signe $=$) avec l'extension d'un concept, ce qui semblerait impliquer l'univocité de l'être [2].

La notation ω, o, que nous adoptons ici, cadre exacte-

1) On ne peut nier que cette manière de caractériser le néant logique ait quelque chose de paradoxal. Le paradoxe provient de ce qu'on traite le « néant » comme une classe, un ensemble d'objets, puisqu'on lui applique la relation de contenance, qui n'a été définie (n° 4) que comme relation entre deux ensembles d'objets. Le fait de traiter o comme une classe est, comme Schröder l'a très bien vu, l'effet d'une convention arbitraire analogue à celle (tout aussi arbitraire) qui nous fait considérer le « zéro » comme un nombre semblable aux autres. Si l'on refusait de souscrire à cette dernière convention en mathématiques, on devrait cesser tout calcul où le zéro viendrait à intervenir, ce résultat n'étant pas susceptible d'interprétation mathématique ; si nous refusons de considérer le « néant logique » comme une classe, nous devrons arrêter le calcul dès qu'interviendra une classe vide d'objets, donc arrêter tout raisonnement dès qu'il y sera question d'« absurde » ou d'impossibilité.

2) Peano évite pareillement de « définir » la notion mathématique de limite au moyen d'une égalité logique. Ayant à caractériser la « limite supérieure » l'u d'une classe de nombres rationnels, il note avec sa concision habituelle : « Nous

ment avec l'interprétation correcte de la totalité et du néant logiques comme limites des ensembles logiques [1]).

Le o rappelle 0, limite inférieure des nombres positifs. Le ω qui évoque tout naturellement l'idée de totalité, est d'ailleurs précisément le signe adopté par Cantor pour désigner la limite supérieure des nombres, quand il la suppose effectivement atteinte. Au contraire, des deux notations ordinairement usitées, l'une, le chiffre 1, adopté par la plupart des auteurs, n'évoque aucunement l'idée de totalité (de plus, elle paraît introduire une idée de nombre en calcul logique), l'autre, le signe ∞ de Peirce, évoque plutôt l'idée de limite impossible à atteindre que celle d'une totalité englobant effectivement toutes les classes. Nous écrivons ω et o en minuscules, afin de réserver les signes majuscules Ω et 0 pour le calcul des propositions.

En posant l'identité ou la non-identité d'une classe avec o ou ω, nous exprimerons nos jugements sur la *possibilité* d'appliquer la notion s à des éléments concevables. Soit en effet une classe s, nous pourrons avoir à son sujet, les relations suivantes :

1° $s = o$ (impossibilité). L'ensemble des s ne comprend aucun objet concevable ; la propriété s est impossible à concevoir.

2° $s \neq o$ (possibilité). L'ensemble des s n'est pas nul ; il y a des objets concevables qui possèdent la propriété s [2]).

3° $s = \omega$ (nécessité). L'ensemble des s comprend la totalité des objets concevables (la propriété s appartient *nécessairement* à tout objet).

4° $s \neq \omega$ (contingence). L'ensemble des s n'équivaut pas

ne posons pas une définition de la forme. « Si u est une classe de nombres rationnels, l'u = (telle ou telle expression composée à l'aide des signes précédents). Mais nous définissons la relation $a < \text{l}'u$ » (*Formulario mathematico*, 5e éd., p. 105).

1) Peano indique la classe ω sous la forme plus ou moins altérée d'un V (V = verum) et la classe o par le même signe renversé : Λ.

2) Nous devons introduire un signe spécial ≠ pour exprimer le non-identité de deux classes. Peano écrit d'ordinaire le jugement $s \neq o$ sous la forme abrégée $\exists s$, le signe $\exists$ équivalant à « il y a des... ».

à la totalité des objets concevables (la propriété s n'appartient pas nécessairement à tout objet, elle est contingente)[1]).

7. — A quoi correspond, en termes d' « ensembles logiques » la *négation* d'un concept ? Nous partirons, pour le faire saisir, de la notion de concepts *contradictoires*.

Pour formuler que deux concepts s et p sont contradictoires, il suffira de poser que l'ensemble des objets qui sont à la fois s et p est nul. En symboles : $sp = 0$. Soit par exemple s l'ensemble des minéraux et p l'ensemble des vivants, on exprimera la contradiction des deux concepts — et par suite la proposition universelle négative « aucun s n'est p » — en disant que l'ensemble sp des minéraux vivants est nul.

Si maintenant nous voulons définir, non plus la contradiction de tel concept particulier s avec p, mais l'ensemble (que nous noterons $\bar{p}$) des « non-p » (dans l'exemple cité l'ensemble des non-vivants) il ne suffira plus de poser la condition $p\bar{p} = 0$. Car cette relation prouve bien que l'ensemble $\bar{p}$ à définir ne renferme *que* des objets non-vivants, mais pas qu'il renferme *tous* les objets non-vivants. Cette deuxième condition s'exprime par la relation $p + \bar{p} = \omega$ (L'ensemble des vivants, joint à l'ensemble des non-vivants, constitue la totalité des objets concevables).

La négation « non-p »[2]) d'un terme p se définit ainsi par les deux conditions réunies : $p\bar{p} = 0$ et $p + \bar{p} = \omega$[3]).

1) Si on convenait d'entendre par ω, non l'ensemble des objets concevables, mais l'ensemble des objets réellement existants, les quatre formes de jugements ci-dessus exprimeraient respectivement l'irréalité, la réalité, l'universalité, la non-universalité d'une propriété des choses.

2) Nous notons la classe « non-p » par $\bar{p}$, avec la plupart des auteurs (et Schröder même dans ses derniers travaux). Couturat préfère la notation p' ; Schröder écrivait d'abord p_1. Peano adopte la notation $-p$ (certains écrivent $\sim p$).

3) Définition de Schröder, *Vorlesungen*, I, p. 302. Il en résulte immédiatement que $\bar{\bar{p}} = p$, que $\bar{\omega} = 0$, etc.

La relation $pp = 0$ n'est autre que le *principe de contradiction* appliqué aux concepts : « aucun objet ne peut être à la fois p et non-p ». La relation $p + \bar{p} = \omega$ exprime le *principe du tiers-exclu*, appliqué également aux concepts « tout

La négation est comptée comme la « troisième opération » du calcul logique.

*
* *

La classe « non-p » une fois définie, nous pouvons exprimer aisément les rapports de concepts où des notions négatives interviennent.

La proposition *universelle négative* « aucun s n'est p », que nous avons transcrite plus haut $sp = o$, pourra s'écrire sous une forme tout à fait analogue à celle de l'universelle affirmative : « L'ensemble des s est contenu dans l'ensemble des *non-p* » : $s < \overline{p}$ [1]). Nous pourrons exprimer tout aussi aisément les jugements qui ont comme sujet un concept négatif, formes peu usitées, mais qui font difficulté quand il s'agit de les ranger dans la classification traditionnelle [2]).

objet est ou bien p ou bien non-p ». La définition de Schröder revient donc à dire que le concept « non-p » est celui qui satisfait, par rapport au concept p, aux principes de contradiction et du tiers-exclu.

On s'étonnera peut-être de ne voir apparaître la notion de négation qu'après celles de néant (signe o), de « non-identique à » (signe $\neq$) et même après les principes de contradiction et du tiers exclu. C'est que nous ne définissons pas ici la négation en général, mais la négation d'un concept, dont l'expression en termes d'ensembles n'est pas logiquement antérieure aux termes dont il s'agit.

Du point de vue du calcul logique la définition donnée demande à être complétée : pour qu'elle soit légitime, il faut, en effet, prouver qu'il n'y a qu'*une seule* classe répondant aux deux conditions posées. Cette démonstration est faite dans Schröder, *Vorlesungen*, I, pp. 299 sq., et Couturat, *Algèbre de la Logique*, pp. 22-23.

La schématisation géométrique de la classe « non-p » est des plus simples. Si une surface quelconque représente la « totalité » et une portion quelconque de cette surface, la classe « p », le restant de la surface figurera la classe « non-p ».

1) Sur la correction de cette transcription d'une proposition négative par une proposition « à prédicat négatif » (negativ prädizirend), cf. Schröder, *Vorlesungen*, I, pp. 319 sq.

La proposition « particulière négative » pourra s'exprimer sous la même forme que la particulière affirmative, en remplaçant p par $\overline{p}$. Donc : $u's < \overline{p}$.

2) Telle est p. ex. la proposition signalée dans D. Mercier, *Logique*, p. 213. « Celui qui n'a pas de foi ne se sauvera pas ». Cette proposition n'a pas seulement un prédicat négatif, mais aussi un sujet négatif. Soit s l'ensemble de ceux qui ont la foi et p l'ensemble de ceux qui se sauveront ; la proposition se formulera : $s < \overline{p}$.

En usant du signe de négation, le calcul logique distinguera également d'une simple alternative la *disjonction complète* entre deux concepts.

Soit, par exemple, la proposition « toute action libre est moralement bonne ou mauvaise ». L'énoncé verbal de cette proposition offre une ambiguïté, car il peut signifier : *a*) une simple alternative entre les deux prédicats « moralement bon » et « moralement mauvais ». La proposition signifiera dans ce cas : « Moralement bon et moralement mauvais sont deux prédicats possibles des actes libres » (sans nier qu'un acte puisse être bon et mauvais à la fois) ; *b*) ou la proposition signifie une véritable disjonction : un acte libre peut être l'un ou l'autre, mais *pas les deux à la fois*.

Appelons s l'ensemble des actes libres, p et q respectivement les ensembles des actions moralement bonnes et moralement mauvaises. Dans le premier cas (simple alternative) la proposition se transcrira $s < p + q$, c'est-à-dire, selon la définition que nous avons donnée de la « somme logique » : « Tout acte libre appartient à l'ensemble des actes qui ont *au moins* une des deux propriétés : être moralement bon ou être moralement mauvais ». Si on veut au contraire préciser que les actes ne peuvent être bons et mauvais à la fois, il faudra spécifier que les actions moralement bonnes (p) sont ipso facto non mauvaises (q), et d'autre part que les actions mauvaises (q) sont ipso facto non bonnes $(\bar{p})$. Au lieu de $s < p + q$ on écrira $s < p\bar{q} + \bar{p}q$.

8. — Les rapports étudiés jusqu'ici étaient des *rapports entre concepts*, traduisant les PROPOSITIONS SIMPLES de la logique aristotélicienne ; un système de relations et d'opérations entièrement parallèle s'appliquera aux *rapports entre propositions*, exprimés par des PROPOSITIONS COMPOSÉES.

Soit par exemple les propositions « *a* est *b* ET *c* est *d* » « SI *a* est *b*, *c* est *d* » ; les conjonctions *et* et *si* n'indiquent plus un lien entre deux concepts, mais un lien de coïncidence ou de condition entre *l'affirmation de deux propositions*.

Quand il porte sur des rapports entre concepts, le calcul logique a pour but de déterminer à quels individus réels ou possibles ces concepts s'appliquent ; c'est pourquoi il portera sur les ensembles d'objets — réels ou supposés — qui con-

stituent l'extension d'un concept. Appliqué à des rapports entre propositions, le calcul logique servira à déterminer *dans quel cas* telle proposition se trouve vérifiée ; il ne portera plus sur les champs d'applicabilité des concepts, mais sur les *ensembles de cas où une proposition se trouve vérifiée*.

L'analogie entre jugements et concepts à ce point de vue a été perçue dès les débuts du calcul logique (Leibniz, Boole) ; mais si l'analogie est assez claire en soi, la difficulté commence quand on en recherche le fondement. Tout le monde, en effet, conçoit ce qu'on veut signifier en parlant d'individus, d'objets de pensée, parce que tout le monde connaît des êtres individuels par expérience ; il est clair que ces individus sont multiples aux yeux de notre pensée, et qu'on peut en concevoir une infinité. Par contre on ne voit pas d'emblée en quoi consistent ces « cas » auxquels les propositions s'appliquent et combien il y a lieu d'en distinguer. Indiquons l'interprétation qui nous paraît la plus correcte [1]).

1° Schröder, suivant sur ce point Mac Coll, le créateur du « calcul des propositions » identifie les « cas » auxquels un jugement s'applique avec les moments du temps pour lesquels ce jugement est valable [2]).

Cette interprétation paraît manifestement insuffisante. Des propositions n'ont pas plus pour champ d'application une portion du temps que des concepts n'ont pour extension l'étendue des objets auxquels ces concepts s'appliquent. Une notion « s'applique à » ce qu'elle sert à faire connaître. Les concepts n'ont pas pour but de faire connaître des portions de l'espace, mais des objets ; les propositions n'ont pas pour but de nous faire connaître « des moments du temps » mais *la nature de la vérité*. Comme l'extension des concepts est formée d'objets possibles, celle des propositions sera faite de formes, de conceptions possibles de la vérité.

1) L'interprétation compréhensive des rapports entre propositions (n° 17) échappe à ces difficultés. L'interprétation extensive est aujourd'hui pratiquement abandonnée. Elle n'est cependant pas sans intérêt et nous avons cru utile de la faire connaître. Pour éviter les cercles vicieux, on devra, si l'on y recourt, se mettre en règle avec la théorie des « types logiques » de Russell. Cf. *Principia Mathematica*, I, pp. 44 sq. « Definition and Systematic Ambiguity of Truth and Falsehood ».

2) *Vorlesungen*, II, § 28. « Taxirung von Aussagen nach ihrer Gültigkeitsdauer und Klasse der Anwendungsgelegenheiten » (pp. 1-31).

2° Combien peut-on concevoir de cas distincts de vérité pour les propositions ? Distinguons dans la réponse le domaine des possibilités et celui de la réalité.

a) Voyons d'abord combien on peut concevoir de *formes possibles* de la vérité, combien on peut se former de *conceptions* de la vérité.

Quand nous parlons de « la vérité », nous entendons par là la réunion (l'affirmation simultanée) de tous les jugements vrais. *Une conception donnée de la vérité sera définie par la réunion, le groupement de tous les jugements qu'on y suppose vrais*, comme un objet possible se définirait par la réunion de ses prédicats.

On peut concevoir autant d'essences, donc autant d'objets différents que de combinaisons conciliables, non-contradictoires de prédicats. On peut se faire en pensée autant de « conceptions possibles » de la vérité qu'il peut y avoir de combinaisons conciliables (compossibles) de tous les jugements qui peuvent se concevoir.

Le champ d'application d'un jugement, la « classe » des occasions où il est valable, comprendra toutes les *conceptions de la vérité*, toutes les combinaisons de jugements dans lesquelles ce jugement est supposé vrai. C'est sur ces champs d'application *possibles* que nous raisonnerons, sauf spécification contraire, tout comme nous raisonnions, pour les concepts, sur les ensembles d'objets *possibles* auxquels ils s'appliquaient.

b) *En réalité* une seule de ces conceptions infiniment complexes est réalisée dans chaque circonstance, à chaque moment ; nous pouvons donc admettre qu'à chaque moment du temps correspond une forme, un aspect distinct de la vérité. Mais les différents « moments » de la vérité n'épuisent pas l'infinité des « conceptions » logiquement possibles de la vérité [1]).

9. — Voyons quel sens prennent dans cette interprétation nouvelle : 1° les relations entre ensembles logiques ; 2° la

1) Si l'on *convient* de ne raisonner que sur des propositions nécessaires, des affirmations absolument catégoriques, il n'y aura plus place que pour deux valeurs des jugements (validité ou erreur totale), donc pour deux sortes de « champs d'application » : champ d'application total (proposition vraie) ou nul (proposition fausse), ce qui entraîne de grandes simplifications dans le calcul des propositions (Couturat, *Algèbre de la Logique*, pp. 86 sq.). Schröder et Couturat, se placent exclusivement à ce point de vue plus commode, mais il y a moyen de se passer de la convention qu'ils posent ainsi, et d'admettre en calcul logique des propositions contingentes. Cf. la controverse de Schröder avec Mrs. Ladd-Franklin, *Vorlesungen*, II, pp. 464 sq.

« totalité » et le « néant » logiques, et les jugements où ces classes interviennent ; 3° les opérations logiques (addition, détermination, négation) [1]).

1° Les *relations* de contenance, d'identité ou autres analogues, appliquées aux rapports de propositions, correspondent aux diverses formes des *propositions conditionnelles*.

a) Soit P et Q deux propositions, et plus précisément les ensembles des cas où ces deux propositions sont vraies. La relation $P < Q$ signifie que l'ensemble des cas où P est vraie *est contenu dans* l'ensemble des cas où Q est vraie. D'après la définition même de la « contenance » (n° 4) tous les cas où P est vraie seront en même temps des cas où Q est vraie (l'inverse n'est pas nécessairement exact, car il peut y avoir des cas de Q *en plus* des cas compris dans P). La relation $P < Q$ correspond donc, sans plus, à la proposition conditionnelle : *Si* P est vraie, Q est vraie. (P est condition suffisante pour que Q soit vrai).

b) La relation $P = Q$ exprime que les cas où P est vraie *coïncident avec* ceux où Q est vraie. Une fois de plus, dans chaque cas où P est vraie, il s'ensuit que Q est vraie (P est condition suffisante de Q) mais aussi, chaque fois que Q est vraie, c'est que P est vraie en même temps. *Il faut donc et il suffit* que P soit vraie pour que Q soit vraie (P est condition nécessaire et suffisante de Q : relation analogue à celle qu'énoncent des propositions exclusives entre concepts).

1) Nous reprendrons purement et simplement pour les rapports entre propositions les notations adoptées pour les rapports entre concepts. Nous désignerons l'ensemble des cas où une proposition est vraie, soit par une simple lettre, soit par la notation du jugement écrit tout au long en termes de classes. On pourra dans le premier cas désigner les ensembles de cas correspondant aux propositions par des *majuscules*, les minuscules étant, autant que possible, réservées aux ensembles d'objets correspondant à des concepts ou notions analogues. Si dans un même énoncé, un même signe devait exprimer des rapports entre concepts et des rapports entre propositions, il serait peut-être utile de l'écrire, dans ce dernier cas, sous une forme spéciale, ou un peu au-dessus de la ligne. Nous écrirons p. ex. la relation « si a est b, c est d » sous la forme :

$$(a < b) \overset{<}{} (c < d).$$

Prenons comme exemple de la relation $P < Q$ la proposition *si on chauffe cette barre de fer, elle s'étend.* Soit P l'ensemble des cas où il est vrai de dire « on chauffe cette barre de fer », et Q l'ensemble des cas où il est vrai de dire « cette barre de fer s'étend ».

L'ensemble P est contenu dans l'ensemble Q : chaque fois qu'il est vrai que l'on chauffe cette barre de fer, il est vrai que cette barre s'étend. Mais il est faux que dans tous les cas où Q est vrai (où il y a extension de la barre de fer) P soit vrai également (que la barre ait été chauffée) ; il peut y avoir une extension de la barre pour d'autres causes, par exemple, pour des causes mécaniques. Le fait de chauffer (P) est donc condition suffisante de Q (dilatation) sans cependant en être condition nécessaire.

Supposons au contraire que deux propositions par exemple « Telle partie du cerveau subit une excitation nerveuse » et « J'ai une sensation visuelle » soient vraies *simultanément dans tous les cas,* quels qu'ils puissent être : la relation de ces deux propositions se transcrira $P = Q$. Dans cette hypothèse, chaque fois qu'il y a excitation nerveuse (P) il y a sensation visuelle (Q) ; inversement chaque fois qu'il y a sensation visuelle (Q) c'est qu'il y a « excitation nerveuse ». L'excitation nerveuse est condition nécessaire et suffisante de la sensation visuelle, et vice versa [1]).

2° Que signifieront, appliquées aux « cas de vérité », la totalité et la classe nulle ? Comme ω était la totalité des objets, la totalité Ω sera la totalité de toutes les conceptions possibles de la vérité, de tous les cas où des propositions peuvent être vraies ; la classe nulle 0 sera la classe vide de toute possibilité de vérité, l'absurdité.

Ceci posé, il sera aisé de transposer dans le calcul des propositions les jugements de possibilité vus au n° 6.

1) Le parallélisme pourrait être utilement continué entre rapports de concepts et rapports de propositions.

Aux propositions *singulières* correspondront des assertions comme celles-ci. « *A ce moment* ce barreau est aimanté ». « *Dans les circonstances présentes* le pays traverse une crise ». — L'analogue des propositions particulières entre concepts sera constitué par des propositions *problématiques,* et nous transcrirons celles-ci de façon analogue : $U'P < Q$ « *dans des circonstances données,* si P est vrai, Q est vrai », « *peut-être* que si P est vrai, Q est vrai », etc.

Notons que le schématisme géométrique, valable pour les rapports entre concepts, est également valable pour les rapports entre propositions.

1° $P = 0$. La proposition P ne peut être vraie dans aucun cas ? La proposition P est absurde, *impossible*.

2° $P \neq 0$. L'ensemble des cas où P peut être vraie n'est pas nul. La proposition P est *possible*.

3° $P = \Omega$. P est vraie dans la totalité des cas possibles La proposition P est *nécessaire*.

4° $P \neq \Omega$. L'ensemble des cas où P est vraie ne coïncide pas avec la totalité des cas possibles. La proposition P est *contingente*.

Nous retrouvons précisément les 4 types de *propositions modales* de la logique aristotélicienne [1]).

3° Examinons enfin la signification des trois *opérations logiques* appliquées aux propositions.

Le *produit logique* PQ des ensembles ou champs d'application correspondant à deux propositions P et Q sera l'ensemble des cas où se vérifient *à la fois* les propositions P et Q. La proposition correspondant à PQ sera donc la proposition composée *copulative* qui pose à la fois l'affirmation P et l'affirmation Q.

La *somme logique* $P + Q$ des mêmes ensembles sera l'ensemble des cas où l'une au moins des propositions P ou Q est vraie. La proposition correspondant à $P + Q$ sera celle qui exprimera une alternative entre les énonciations P et Q (proposition *disjonctive improprement dite*, car elle ne doit pas exclure la possibilité de la vérité simultanée de P et Q).

La notation des sommes et produits logiques a reçu une application, dont l'intérêt tout particulier a été souligné par H. Poincaré [2]), aux propositions où figurent des termes indéterminés, des « va-

1) Les deux termes « possible » et « contingent » n'ont pas toujours un sens bien tranché chez les anciens auteurs. Ils semblent cependant avoir, dans la pensée d'Aristote, une signification distincte, « possible » signifiant « qui peut être » et « contingent » « qui peut ne pas être ». Cf. Dominczak, *Les propositions modales*. Louvain, 1923, pp. 71 et 112.

2) *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1905, pp. 827-828.

riables ». Telles seront, par exemple, les affirmations : « L'ensemble des x est contenu dans l'ensemble ω », « tout x est un a », et en général les propositions où intervient un terme comme « on, un objet, certains objets, certains cas », etc. Il est utile de pouvoir distinguer les propositions qui sont vraies quel que soit x, *vraies indépendamment de* x, et celles au contraire qui ne sont vraies que pour certains x, celles dont la vérité *dépend* de la « valeur », du sens particulier de x.

Ces propositions englobent autant de sens distincts, donc de propositions partielles distinctes, qu'il y a de sens distincts à donner à l'indéterminée x. Si une proposition est vraie pour *tout* sens de x quel qu'il soit, *toutes* ces propositions partielles devront être vraies à la fois. Si la vérité d'une proposition dépend de la « valeur » (du sens particulier de x) certaines seulement des propositions partielles seront vraies, les autres pas.

Or nous savons que plusieurs propositions ont pour *produit logique* de leurs champs d'application l'ensemble des cas où *toutes* ces propositions sont vraies à la fois. L'affirmation « $x < \omega$ est vraie pour tout sens de x » aura pour champ d'application le produit logique de tous les champs d'application partiels des divers sens de la proposition $x < \omega$. On indiquera ce produit logique (par une notation reprise des mathématiques) en faisant précéder la proposition du signe $\prod_x$. L'affirmation simultanée de tous les sens de $x < \omega$, l'affirmation que cette proposition est vraie indépendamment de x, aura pour champ d'application : $\prod_x (x < \omega)$.

Au contraire, la « somme logique » de plusieurs champs d'application équivaut à l'ensemble des cas où l'*une au moins* des propositions correspondantes est vraie. Si nous notons cette somme logique en faisant précéder de $\sum_x$ l'expression contenant une « variable » et dont il faut additionner les divers champs d'application possibles, nous aurons exprimé par $\sum_x (x < a)$ l'affirmation « la proposition $x < a$ est vraie pour certains sens particulier de x, la vérité de cette proposition dépend de x » [1]).

1) Pour indiquer que l'enchaînement de deux propositions est vrai, quelles que soient les valeurs de certaines « variables » qui y figurent, Peano écrit ces variables en « indices » au signe de déduction $\supset$ ou $=$. (Cette notation correspond dans ce cas à la notation $\prod_x$ de Schröder). Les indices sont parfois sous-entendus (*Formulaire*, 3e éd., p. 5, 5e éd., p. 7). — Voir les notations correspondantes de Russell au n° 16.

La *négation* P d'une proposition se caractérise par deux conditions, comme la négation des concepts :

1° $P\overline{P} = 0$. La négation et la proposition ne peuvent être vraies ensemble. $\overline{P}$ est contradictoire à P.

2° $P + \overline{P} = \Omega$. La proposition $\overline{P}$ englobe tous les cas où P n'est pas vraie ; elle n'exprime pas telle ou telle assertion particulière qui soit contradictoire à P, mais tout simplement, sans plus, que P est fausse. $\overline{P}$ est purement et simplement *la* contradictoire de P.

Le calcul logique définit sans ambiguïté possible et note très clairement la distinction entre une *proposition négative* (qui est la contraire d'une proposition affirmative donnée) et *la négation d'une proposition* (qui en est la contradictoire). Donnons deux exemples de cette distinction :

1° La proposition négative opposée à « tout s est p » ($s < p$) est sa contraire « aucun s n'est p », qui se note $s < \overline{p}$: l'ensemble des s rentre entièrement dans celui des « non-p ».

Au contraire la négation de $s < p$ (nous l'écrirons, comme il a été dit $\overline{s < p}$, ou, en faisant porter la négation sur la copule, $s \not< p$) signifiera simplement « tout s n'est pas p » (l'ensemble des s ne rentre *pas entièrement* dans celui des p).

2° La modale $P = \Omega$ (P est nécessaire) a pour contraire la proposition négative $P = \overline{\Omega}$, (ou, comme la négation de « tout » est « rien » $P = 0$ (P est impossible).

La contradictoire sera simplement $\overline{P = \Omega}$, ou, comme nous l'avons écrit, $P \neq \Omega$ (P est contingente).

Les propositions *disjonctives* s'écriront sous la même forme que la disjonction de deux concepts (n° 7).

Soit la proposition disjonctive « Ou bien le monde existe par lui-même, ou il existe un créateur ». Si P est l'ensemble des conceptions où l'on admet que le monde existe par lui-même, Q l'ensemble des conceptions où l'on admet qu'il existe un créateur, le champ d'application de la disjonction posée sera $P\overline{Q} + Q\overline{P}$ « ou bien le monde existe par lui-même — et alors il n'y a pas de créateur, — ou bien il y a un créateur — et alors le monde n'existe pas par lui-même ».

Enfin les propositions *négatives* portant sur des concepts auront pour analogues, dans le domaine des rapports entre propositions, les propositions conditionnelles de la forme $P < \overline{Q}$ (Si P est vrai, Q ne l'est pas ; P *exclut* Q).

R. Feys.

(*A suivre*).

XIV

LES PREMIERS HISTORIENS DE LA VIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN

*(Suite *).*

Chapitre II. — Problèmes critiques relatifs aux Biographies de G. de Tocco, de B. Guidonis et de P. Calo

§ 1. — *Position des problèmes*

Les ouvrages des trois écrivains dont nous avons parlé en dernier lieu, constituent de véritables biographies de l'Angélique Docteur. Tocco, Guidonis et Calo veulent, tous trois, prendre le récit de sa vie, à sa naissance, retracer sa jeunesse, faire connaître son enseignement et le mener ainsi jusqu'à sa mort. Ils s'opposent aux autres œuvres qui n'ont qu'un caractère fragmentaire — sauf peut-être la déposition de Barthélemy de Capoue au premier procès canonique, qui, nous l'avons fait observer, se rapproche assez bien d'une biographie. Etant donné le caractère de ces trois écrits, des problèmes critiques se posent à leur sujet, avec une importance spéciale : problème de la date de composition et problème des sources utilisées : les deux problèmes convergent, eux-mêmes, à une ultime question, celle de la valeur historique de leur contenu.

Au surplus, il y a, entre les trois biographies, des ressemblances profondes et nombreuses, en ce qui regarde le plan d'ensemble suivi, en ce qui touche à l'ordonnance détaillée du récit et même aux phrases et aux expressions qui y sont employées. Ces frappantes similitudes de fond et de forme n'autorisent point à négliger les oppositions que l'on peut constater en ces œuvres qui possèdent, chacune, certains caractères propres.

*) Voir *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, mai 1924, pp. 201-214.

Pour faire saisir à la fois l'accord et les divergences partielles des trois biographes en ce qui concerne le plan de leur œuvre, nous avons établi un tableau synoptique qui permet de suivre le parallélisme des divers chapitres. Nous aurons l'occasion d'y revenir à plusieurs reprises : nous y renverrons le lecteur pour lui permettre de mieux saisir nos démonstrations.

Guillaume de Tocco	Bernard Guidonis	Pierre Calo 1)
Proaemium : de necessitate institutionis Ord. Praed. et ejus commendatione.	0	Proaemium. De Nomine Thomae.
cap. I. De ortu S. Thom. quod fuit prophetatus.	cap. I	cap. I
cap. II. De signis quae apparuerunt in pueritia.	0	0
cap. III. De cartula salutationis Virginis gloriosae.	cap. II	cap. II
cap. IV. Quod parentes sanctum puerum obtulerunt in monasterio Montis Cassini.	cap. III	cap. III (avec deux récits propres à Calo)
cap. V. Puerum parentes ejus neapolim mittunt ad studium.	cap. IV	cap. IV
cap. VI. Quod sanctus puer ordinem ingreditur fratrum praedicatorum.	cap. V	cap. IV
cap. VII. Quod mater audito ingressu filii venit Neapolim.	cap. V	cap. IV
cap. VIII. Quod mater fecit ipsum capi et sibi mitti.	cap. VI	cap. IV et V
cap. IX. De pugna victoriosa in carcere.	cap. VII	cap. VI
cap. X. De acriore insultu certaminis.	cap. VII et VIII	cap. VII
cap. XI. Quomodo fuit suo ordini restitutus.	cap. VIII	cap. VIII
cap. XII. Quod juvenis ad magistrum albertum mittitur instruendus.	cap. IX et X	cap. VIII
cap. XIII. De commendatione magistri Alberti.	0	0
cap. XIV. Quod factus est bachellarius Parisius.	cap. XI	cap. IX
cap. XV. Quod potest ex figuris veteris testamenti congrue commendari.	cap. XIII	0
cap. XVI. De visione quam habuit quando factus est magister in theologia.	cap. XII	cap. X

1) Nous avons abrégé les titres des chapitres de G de Tocco, qui sont parfois fort longs. Lorsque le chap. correspondant fait défaut, nous l'indiquons par le signe 0. Ce tableau ne met en parallèle que les chap. de la partie proprement biographique : il nous a paru inutile d'établir la même comparaison pour les récits de miracles qui prennent place à la fin des biographies.

cap. XVII. De profectu sui magisterii et de libris quos fecit.	cap. XIII, cap. LIV et LL Guidonis emprunte en plus aux cap. XV et XVII de Guill. de Tocco.	cap. XI
cap. XVIII. De erroribus quos destruxit. Et primo de errore Averroys.	0	cap. XII
cap. XIX. De errore Guillelmi de sancto amore.	0	cap. XII
cap. XX. De errore novi spiritus libertatis.	0	cap. XII
cap. XXI. De destructione schismaticorum.	0	cap. XIII
— Tocco y joint : 1° un mot de la lecture habituelle que saint Thomas faisait des conférences de Cassien ; 2° le récit de la vision du Fr. Albert de Brescia.	— Gui. traite du 1er point au cap. XV et du 2d point au cap. LII.	
cap. XXII. De conversione duorum judaeorum.	cap. XIV	cap. XIV
cap. XXIII. De diversis hujus doctoris virtutibus.	0	0
cap. XXIV. De hujus doctoris humilitate.	cap. XXX	cap. XV
cap. XXV. Exemplum de hujus doctoris humilitate.	cap. XXXI	cap. XV
cap. XXVI. Aliud exemplum.	cap. XXXII 1)	cap. XV
cap. XXVII. De dicti doctoris puritate.	0	cap. XVI
cap. XXVIII. De ejus puritate cuidam fratri revelata.	0	0
cap. XXIX. De ejus contemplatione.	cap. XV	cap. XVI
cap. XXX. De his quae orando petebat.	cap XV (une partie de ce chap. correspond au chap. XXI de Tocco).	cap. XVII
cap. XXXI. De effectu ejus orationis mirabili.	cap. XVI	cap. XVII
cap. XXXII. De alio effectu suae orationis.	cap. XXII Le chap. de B. Guido est assez différent.	cap. XVII
cap. XXXIII. De elevatione corporis ejus.	cap. XXIII	cap. XVII
cap. XXXIV. De simili effectu orationis ejus.	cap XXIII	cap. XVIII
cap. XXXV. Quod fuit consilio providus.	0	cap. XIX
cap. XXXVI. De caritate ejus et benignitate.	cap. XXIV	cap. XX
cap. XXXVII. De naturali propagine ejus.	0	cap. XX

1) Ce chapitre manque dans l'édition de Mombritius.

cap. XXXVIII. De naturali dispositione corporis ejus.	cap. XXXVI	cap. XXI
cap. XXXIX. De subtilitate ingenii ejus.	cap. XXXIII	cap. XXI
cap. XL. De certitudine judicii ejus.	0	cap. XXII
cap. XLI. Quod fuit magnae memoriae.	cap. XXXIII	cap. XXII
cap. XLII. Quod fuit rerum temporalium contemptivus.	cap. XXXV	cap. XXIII
cap. XLIII. Quod fuit abstractum a sensibilibus.	cap. XXV	cap. XXIV
cap. XLIV. De visione de anima sororis suae.	cap. XX et XXI	cap. XXIV 1)
cap. XLV. De visione fratris Romani.	cap. XIX	cap. XXIV 1)
cap. XLVI. De revelatione de fratre temptato.	0	cap. XXIV 1)
cap. XLVII. De revelatione et de diutina mentis abstractione.	cap. XXVII et XXVIII	cap. XXIV
cap. XLVIII. De devota ejus praedicatione.	cap. XXIX Gui ajoute ici un récit qui figure au chap. 53 de Tocco.	cap. XXIV
cap. XLIX. De visione habita de virtutibus ejus.	0	cap. XXV
cap. L. De miraculis. Primo de ejus socio liberato.	cap. XVIII	cap. XXVI
cap. LI. De miraculo dentis superflui.	cap. XVII	cap. XXVI
cap. LII. De alio mirando prodigio.	cap. XXIV	0
cap. LIII. De muliere a sanguinis fluxu curata.	cap. XXIX	cap. XXVI
cap. LIV. De prodigio stellae.	cap. XXXVII	cap. XXVI
cap. LV. Aliud prodigium in visione draconis.	0	cap. XXVI
cap. LVI. De miraculo allecium.	cap. XXXVIII	cap. XXVII
cap. LVII. De spiritu prophetico quo praedixit se hac vita transiturum.	cap. XXXIX	cap. XXVII
cap. LVIII. De devota ejus confessione.	cap. XL	cap. XXVIII
cap. LIX. De prodigio stellae ad indicium exitus sui.	cap. XLIII	cap. XXIX
cap. LX. De visione apostoli Pauli.	cap. XLIII	cap. XXIX
cap. LXI. De illuminatione supprioris.	cap. XLV	cap. XXIX
cap. LXII. De exequiis, et his qui eis interfuerunt.	cap. XLI	cap. XXX
cap. LXIII. Quod a Deo impetravit ne ad aliquam dignitatem assumeretur.	cap. XLII	cap. XXX
cap. LXIV. De visione ostensa fratri.	0	cap. XXX

1) Ces trois passages de P. Calo ne se trouvent pas dans le Mss. de Venise, mais bien dans celui de la Vaticane.

cap. LXV. De anno, die et hora sui obitus.	cap. XL	cap. XXVIII
cap. LXVI. De translatione dolosa corporis ejus.	cap. XLVI	cap. XXXI
cap. LXVII. Quod de ordinatione divina contigit quod in monastico alterius religionis mortuus fuit.	cap. XLVII 1)	cap. XXXI
cap. LXVIII. De iteratione miraculi de odore mirabili.	cap. XLIX 2)	cap. XXXI
cap. LIX. De tertia iteratione odoris.	L	cap. XXXI
cap. LXX. Quod odor ille non sit humano ingenio procuratus.	LI 3)	cap. XXXI

Il y a, dans B. Guidonis, un chapitre (LIII) dont on ne trouve l'équivalent ni chez G. de Tocco, ni chez P. Calo.

De l'accord général des biographies et de leurs oppositions incidentes, il suit que le problème des sources et de la date de composition suppose résolue au préalable la question des rapports qui unissent entre elles ces trois œuvres : sont-elles en dépendance l'une à l'égard de l'autre, et dans ce cas, laquelle est la source première ? Ou bien relèvent-elles d'une source commune ? C'est la première question à laquelle nous tâcherons de répondre. Les autres problèmes suivront dans l'ordre logique qui les appelle.

§ 2. — *Les théories sur les rapports entre les trois biographies*

Trois théories se sont produites au sujet des relations unissant les biographies que nous étudions.

I. La théorie traditionnelle des Bollandistes. Pour eux, comme nous l'avons dit, la biographie de G. de Tocco est la première. Les autres en dépendraient. Cette thèse a été reprise par Quétif et Echard [4]), par Denifle [5]), De Groot [6]) et en général presque tous les historiens de la vie de saint Thomas.

II. La théorie de J. Endres. Cette théorie fut soutenue dans les

1) 3) Ces chapitres ne sont pas donnés par Mombritius, mais se trouvent mentionnés par les Bollandistes.

2) Le cap. XLVIII de Guidonis n'a pas son correspondant chez Tocco, il s'y agit d'une ouverture du tombeau que celui-ci ne connut point.

4) *Scriptores ordinis Praedicatorum*, tome I, p. 552.

5) *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1886, II, p. 180.

6) J. V. De Groot, *Het leven van den H. Thomas van Aquino*, notice sur B. Guidonis, p. 382. Tweede druk, Utrecht, 1907.

Studien zur Biographie des heiligen Thomas von Aquin, p. 537-558. *Historisches Jahrbuch,* 1908. L'auteur a écrit également une vie importante du Docteur Angélique (Jos.-Ant. Endres, *Thomas von Aquin,* dans la collection *Weltgeschichte in Karakterbildern,* Mainz, Kirchheim, 1910).

La thèse de Endres est la suivante. Bernard Gui est la source de Tocco pour la partie proprement biographique. En ce qui concerne le récit des miracles, l'inverse est vrai. Bernard Gui les a puisés dans G. de Tocco et dans les actes du procès de canonisation.

Nous donnerons brièvement les arguments de Jos. Endres, en y joignant à mesure notre réponse.

Premier argument. — On constate que B. Guidonis expose les faits sans ornements, ni rhétorique. Tocco verse au cours de son exposé, avec intempérance, dans des amplifications, des conclusions édifiantes, des apostrophes à son saint. Il y a, chez lui, un souci de mise en scène qni contraste avec la simplicité de Bernard Gui. Cette constatation permet d'affirmer que Tocco a repris le récit plus succint et plus précis de Bernard et l'a enveloppé dans ce qu'il croyait être des ornements de style.

Réponse. — *A priori* on pourrait dire que l'opposition entre les procédés littéraires des deux auteurs autoriserait, avec non moins de vraisemblance, la conclusion contraire. En effet il est permis également de supposer que Bernard Gui, historien de profession et esprit beaucoup plus critique que Tocco, simplifie la narration de celui-ci, et notamment l'élague parfois de certains détails qui lui paraissent suspects.

Cette dernière hypothèse se trouve vérifiée en fait. « Il est très réel, observe le P. F. Pelster, que Gui écrit d'une manière plus brève et plus simple. Seulement, cette brièveté et cette simplicité ne sont pas du naturel dépourvu de recherche; mais une transformation pleinement consciente qu'il fait subir au texte de Tocco et un effet de l'art. Il ne s'agit pas d'amplification, de rhétorique chez Guillaume ; mais d'abréviation voulue des prolixités, du côté de Bernard... Lorsque Bernard omet l'un ou l'autre trait — il en est fort peu — l'explication satisfaisante s'en trouve dans la tendance à la brièveté. L'une ou l'autre fois, comme dans le récit d'un orage nocturne à Rocca Secca, il peut s'agir aussi d'une addition ultérieure chez Guillaume » [1]).

Donnons quelques exemples des abréviations que B. Guidonis

1) F. Pelster, *Die älteren Biographien der hl. Thomas von Aquino,* p. 261. *Zeitschrift für Kath. Theologie,* 1920, II.

fait subir au texte plus diffus de G. de Tocco. Il nous semble qu'en mettant en regard les passages parallèles des deux écrivains, on fait sauter aux yeux le procédé littéraire de l'auteur de la Légende.

G. de Tocco, cap. XIV	*B. Guidonnis, cap. XI*
Post haec autem cum Frater Thomas sic mirabiliter in scientia et in vita proficeret et Magistro Alberto ex commissione Reverendi Patris, Fratris Joannis, Magestri Ordinis incumberet ut Parisiensi studio de sufficienti bachallario provideret, Magister praedicti sui discipuli praevidens velocem in doctrina profectum, persuasit per litteras praedicto Magistro, ut de Fr. Thoma de Aquino pro bachallario in praedicto studio provideret, describens ejus sufficientiam in scientia et vita. Quem cum non statim duceret acceptandum adhuc sibi in gratiis ignotum ; suasu Domini Hugonis Cardinalis ejusdem Ordinis, cui erat de ipso per litteras intimatum, praedictus Magister ipsum in praedicti studii bachallariam acceptavit ; scribens ei ut statim Parisius se conferret, et ad legendum sententias se pararet.	Peracto itaque tempore studii quo in audiendo magistrum attentius insudavit : ad praefati doctoris (Alberti) suasionem et testimonium qui discipuli sui sufficentiam et excellentiam probaverat : in scientia et in vita magister ordinis de ipso sancto Thoma providit parrhysiensi studio pro Bachalarii officio exequendo scribens ei ut Parrhysios se conferret : et ad legendum sententias se pararet...

Si l'on s'en tenait au récit de B. Gui, on croirait que l'assignation de Fr. Thomas à Paris s'est faite sans difficulté. G. de Tocco nous apprend qu'il y a eu une certaine résistance de la part du Maître Général Jean le Teutonique : c'est l'intervention du Cardinal de l'Ordre, Hugues de Saint-Cher, suscitée à l'intervention de Maître Albert, qui a obtenu la nomination de Fr. Thomas à Paris en qualité de bachelier sententiaire.

Après le passage cité, vient une phrase commune aux deux biographes sur l'humilité de Fr. Thomas qui l'aurait amené à se

récuser, si l'obéissance ne l'avait contraint d'accepter sa promotion. Nous lisons ensuite les textes parallèles ci-dessous qui nous font voir encore mieux B. Gui suivant pas à pas G. de Tocco, tout en le résumant.

Factus autem bachallarius cum coepisset legendo effundere, quae tacurnitate deliberaverat occultare, tantam ei Deus infundit scientiam, et in labiis ejus tanta est divinitus effusa doctrina, ut omnes etiam Magistros videretur excedere, et ex claritate doctrinae Scholares plus ceteris ad amorem scientiae provocare.	Factus autem Bachalarius cum coepisset legendo diffundere : quam tacendo prius collegerat abunde : tantam sibi deus in labiis suis effudit gratiam in doctrina : ut scholares in stuporem adduceret : et ad studium animaret.
Erat enim novos in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens, et novas adducens in determinationibus rationes : ut nemo, qui ipsum audisset nova docere, et novis rationibus dubia deffinire, dubitaret quod eum Deus novi luminis radiis illustrasset. Qui statim tam certi coepit esse judicii, ut non dubitaret novas opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset noviter inspirare.	Erat enim in legendo novos articulos adinveniens novumque modum determinandi. Et novas producens in determinationibus rationes : ut nemo ipsum audiens dubitaret quin ipsum deus novi luminis radiis illustrasset.

Vient, alors, un long passage où Tocco note la composition, en ce temps, par saint Thomas, de son Commentaire sur les Sentences et signale la caractéristique de son enseignement : l'utilisation des sciences humaines, spécialement de la philosophie, dans l'élaboration de sa doctrine théologique. B. Gui écrit parallèlement une phrase vague, de pur remplissage.

Unde scripsit in bachallaria et in principio sui Magisterii super quatuor libros Sententiarum opus, stylo disertum, intellectu profundum, apertum intelligen-	Ibi itaque claruit splendor diutius in ejus animo ocultatus : et mirati sunt universi de iis : quae gloriose et clare admodum proferebat.

tia, et novis articulis dilatatum. Ad quorum determinationem cum humanas scientias, quasi ancillas ad arcem divinae Sapientiae, in obsequium adduxisset, quas sacris sententiis concordaret, visus est humanas funditus intellexisse scientias, et summum gradum sui studii fixisse in sapientia divinorum, quibus noviter videbatur instructus, et gustu divinae Sapientiae delectatus, quem jam Deus ducem suorum eloquiorum faceret : quem tanta replevit scientia, ut alios posset illustrare. Nec absurdum videatur aliquibus, quod in sapientiae Divinae sententiis, secularibus quis utatur scientiis, cum ab eodem intellectu divino subjecta omium scientiarum prodeant, a quo divinae Sapientiae veritates emanant, cui omnes scientiae jure deserviunt, a qua et humanitus acquisitae procedunt.

Pourquoi Guidonis n'a-t-il pas rendu, sous la forme plus concise et plus nerveuse qui lui est propre, les dernières phrases de Tocco ? Les jugeait-il de la pure et simple amplification ? Il n'en est rien. Nous les retrouvons transportées, en partie, mais parfois en propres termes, dans le catalogue des œuvres de saint Thomas, qu'il a placé à la fin de sa biographie.

A propos du commentaire du Livre des Sentences, il s'exprime là littéralement comme Tocco : « Scripsit enim Super quatuor libros Sententiarum scripta quatuor, primum videlicet, secundum, tertium et quartum ; opus siquidem disertum, intellectu profundum, intelligentia clarum, et novis articulis dilatatum »[1]. Après avoir mentionné dans son Catalogue la Somme contre les Gentils, il marque

1) Cap. 53. Le catalogue manque à l'édition de Mombritius. Nous le citons d'après Pierre Mandonnet, *Des Ecrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, p. 67.

comme G. de Tocco, et justifie avec les mêmes expressions, mais en le résumant, l'emploi que saint Thomas a fait de la philosophie d'Aristote dans ses constructions théologiques : « Non autem absurdum alicui videatur quod praefatus doctor tam in scriptis quam etiam in Summa saepius, ubi convenit ad propositum, utatur scientiis secularibus et humanis philosophorum et ethnicorum, cum ab eodem intellectu divino subjecta omnium scientiarum prodeant, a quo divinae sapientiae veritates emanant, cui omnes scientiae jure subserviunt ut ancillae » [1]).

Ainsi, d'après les passages que nous venons de confronter, B. Guidonis résume, en suivant généralement phrase par phrase, le texte plus développé de G. de Tocco. Lorsqu'il omet d'écrire la phrase correspondante, on la retrouve autre part, parfois dans des chapitres fort distants et traitant d'une matière fort dissemblable. Et, à la place, il est inséré, dans le chapitre auquel elle se rattache, quelques mots de remplissage.

Que l'on suppose maintenant, comme le veut Endres, G. de Tocco prenant Guidonis pour modèle, ces caractères ne s'expliquent pas. Le chap. XIV de Tocco que nous avons étudié est d'une indéniable unité : il fait connaître, sans phrases oiseuses, la nomination de Fr. Thomas à Paris au titre de bachelier sententiaire et il décrit, avec les caractères de son enseignement, l'impression qu'il produisit sur ses auditeurs. Un chapitre si un et si suivi ne peut être composé de morceaux et de pièces empruntés à trois endroits différents. Au surplus, on n'explique pas dans l'hypothèse où Guidonis eût été la source première, le rôle de la phrase de remplissage par laquelle il termine le chapitre.

Nous pourrions donner en preuve du travail d'abréviation que B. Guidonis dut indubitablement opérer sur le texte de G. de Tocco, plusieurs autres chapitres, se correspondant chez les deux biographes. Pour ne point allonger outre mesure notre démonstration, citons encore un exemple bref, mais non moins décisif. Aux chap. 39 et 40 G. de Tocco fait connaître, au premier chapitre, la pénétration intellectuelle de saint Thomas ; au second chapitre, la sûreté de son jugement. Guidonis poussé par le désir d'abréger, parle dans un chapitre unique, le 33me, du premier sujet : il loue la subtilité de l'intelligence de Thomas a peu près dans les mêmes termes que son modèle. Par suite, il juge inutile de consacrer un nouveau chapitre à la certitude du jugement chez le Docteur Angélique, ni même de s'étendre sur ce sujet, en plusieurs phrases. Ce caractère de l'enten-

1) *Ibid.*, p. 68.

dement chez saint Thomas n'est, à ses yeux, qu'une conséquence immédiate, de sa pénétration intellectuelle [1]). Cependant Gui tient à en dire un mot. Il reprend, dans ce but, une phase à Tocco, mais y insérant le mot qui lui permet de faire entendre rapidement ce qu'il veut rapporter.

G. de Tocco, cap. 39	*B. Guidonis, cap. 33*
« Cujus ingenii subtilitatem, acumen intelligentiae et velocitatem deffinitivam judicii satis ostendit multitudo librorum quos edidit... ».	« Cujus ingenii subtilitatem et acumen intelligentiae, *ac rectitudinem* judicii evidenter ostendunt multitudo librorum : quos edidit... ».

Il paraît très peu probable qu'un mot glissé en passant dans le texte de B. Guidonis ait eu, pour Tocco, une telle richesse évocative qu'il ait engendré dans son cerveau la composition d'un chapitre entier. L'hypothèse inverse d'après laquelle Tocco est le prototype sur lequel B. Gui travaille et qu'il résume presque constamment, est infiniment plus vraisemblable.

Deuxième argument. — Il y a entre les deux biographies une divergence notable qui établirait avec certitude la dépendance de G. de Tocco. Celui-ci place le miracle de l'apparition d'une étoile dans la chambre de Thomas d'Aquin au cours d'une maladie qui se produisit à Naples durant sa jeunesse. Bernard situe le même fait lors du dernier séjour de Maître Thomas à Naples, et même d'une manière plus précise, l'année de sa mort. Or le procès de canonisation montre que Tocco a raison. D'où il suit qu'il a travaillé en corrigeant Bernard Gui.

Réponse. — Il n'y a point entre les deux récits l'opposition que l'on veut y découvrir. Sans doute, le récit de Tocco débute par une phrase à tout le moins ambiguë et qui pourrait faire croire que le prodige relaté se rattache à la jeunesse de saint Thomas. « Et quia congruebat Sapientiae Divinae consilio, aliquod insigne prodigium luminis singularem doctrinae radium futuri praesignare Doctoris, non defuerunt miranda, quae praedictum Doctorem praeirent, indicia ejus futurae sufficientiae in scientia et vita » [2]). Mais qu'on replace la phrase dans son contexte, on verra que la gloire future

1) Pour mieux saisir notre démonstration, le lecteur peut se reporter à notre tableau synoptique, indiquant le plan et la suite des chapitres des trois biographies.

2) Vita cap. LIV.

que, d'après Tocco, présageait l'étoile miraculeuse est celle que devait obtenir saint Thomas *après sa mort*, lorsqu'on reconnaîtrait d'une manière éclatante l'excellence de sa vie et de sa doctrine. « Nam, poursuit-il, semel cum praedictus Doctor in conventu Neapolitano esset in sua camera debilis decumbens in lecto... ». Point de doute, la scène pour Tocco, non moins que pour Guidonis, dut se passer à la fin du dernier séjour de saint Thomas à Naples, en 1273-4. Car saint Thomas lorsqu'il était étudiant laïque à la Faculté des Arts de Naples, ne devait point habiter en cellule au couvent des Dominicains.

Constatons au surplus que le récit de Tocco se termine par une proposition qui donne à la phrase du début son sens exact : celui-là même que nous lui avons attribué : « Nec debuit praedictus Doctor nisi lumen stellae habere praesagium, qui effusurus erat toti Ecclesiae fulgens christianae Fidei documentum » [1]).

La gloire dont il était question au commencement du chapitre est non point celle que Thomas d'Aquin devait connaître durant sa vie, mais celle qui, après sa mort, devait entourer sa doctrine se répandant dans toute l'Eglise. Et par suite, Tocco ne situe nullement le prodige de l'étoile se posant sur la tête du Docteur, à l'époque de sa jenesse : il n'est point ici en désaccord avec Guidonis.

Troisième argument. — On peut fixer avec certitude en se fondant sur leur contenu même, le moment où les deux biographies de G. de Tocco et de B. Guidonis furent composées. La Vie de Tocco doit, selon Endres, être postérieure au premier procès de canonisation : car il y est formellement question de cette enquête. Comme elle se produisit, du 21 juillet au 18 septembre 1319, il faut en conclure que la Vie de G. de Tocco fut rédigée au plus tôt à la fin de cette année, ou au début de 1320.

La Légende de Guidonis dans sa partie biographique est certainement antérieure à ces dates. Un texte du *Speculum Sanctorale* permet d'inférer que cette partie fut écrite avant le procès de canonisation. Puisqu'elle précéde, dans le temps, la Vie de Tocco, il est visible que celle-ci en dépend.

Voici le lexte du *Speculum Sanctorale*, tel que J. Endres le donne d'après un ms. de la Bibliothèque palatine de Vienne portant le n° 4394, fol. 169 v.

« Multa quidem et alia signa et miracula operatus est Deus meritis sancti Thomae, quae non sunt scripta in praesenti Speculo brevitatis causa. Sed quam plura collegimus sub compendio, tam de prima

1) Vita pp. 127-128.

quam de secunda inquisitione sollemni facta de vita, conversatione et miraculis ejusdem per inquisitores ab apostolica sede datos, sub anno dominicae incarnationis M°CCC°XIX° usque ad ejus canonisationem, quae facta fuit postmodum quadriennio jam elapso, XV kalendas augusti anno a Verbi incarnatione M°CCC°XXIII°, quae conscripsimus in fine *libelli quem prius scripseramus de ortu, vita et obitu ejusdem* »[1]).

Les récits des miracles recueillis lors des deux enquêtes officielles furent, d'après ce texte, ajoutés à une biographie que Guidonis lui-même, affirme avoir écrite avant le procès de canonisation : la finale de la citation le dit à toute évidence.

Réponse. — Un autre sens peut fort bien s'attribuer au *prius* du texte de Guidonis, dont on croit pouvoir tirer argument. Ce mot ne vise pas nécessairement les enquêtes du procès, mais la partie biographique de sa Légende. L'auteur se borne à marquer l'antériorité temporelle de celle-ci sur le long appendice qu'il a consacré aux miracles. Si l'on décompose sa pensée et qu'on en détermine avec exactitude l'enchaînement, on voit qu'il déclare trois choses : 1° Nous avons recueilli la narration de nombreux miracles, des deux enquêtes canoniques et d'autres sources qui sont venues à notre connaissance jusqu'au moment de la canonisation. 2° Nous avons écrit ces récits de miracles à la fin d'un petit livre *quae conscripsimus in fine libelli.* 3° Ce petit livre nous l'avions écrit avant la rédaction de ces prodiges, il avait pour objet la biographie du saint : *quem prius scripseramus de ortu, vita et obitu ejusdem.*

III. *La Théorie du P. Prümmer* [2]). Les trois biographes G. de Tocco, B. Guidonis et P. Calo auraient puisé à une source commune manuscrite qui nous est inconnue. Les ressemblances nombreuses entre les trois auteurs s'expliqueraient ainsi, non point par des liens de dépendance entre eux, mais par l'origine commune des récits qu'ils ont mis en œuvre.

Voici les principaux arguments par lesquels le P. Prümmer essaye d'étayer son hypothèse.

Premier argument. — Pierre Calo omet de rapporter des faits importants qui se trouvent dans la biographie de G. de Tocco. S'il

1) *Loc. cit.*, p. 547.

2) Cette théorie fit déjà l'objet d'un échange de vues entre son auteur et le P. Mandonnet. Voir P. Mandonnet, *Pierre Calo et la légende de saint Thomas,* et D. Prümmer, *Quelques observations à propos de la légende de saint Thomas par Pierre Calo,* dans la *Revue thomiste,* juillet-août, 1912. — On verra que nous nous rangeons pleinement, après examen personnel de la question, à l'avis du R. P. Mandonnet.

s'était borné à résumer celle-ci, ces omissions n'auraient pu se produire, car elles ne concorderaient point avec son procédé littéraire qu'il nous décrit lui-même dans le prologue de son *Legendarium :* « Quoniam sunt plurimi sanctorum illustrium discipulorum Christi vel apostolorum, martyrum, confessorum ac virginum, de quibus nihil omnino est in usitatis legendis, ideo in presenti opere intendo plenius ponere de premissis, sicut in libris monasterium vel ecclesiarum et diversis historiis potui perfectius invenire, *nil de sententiis abrevians vel detruncans* preter prologos et superfluitatem verborum » [1].

Réponse. — Que le lecteur se reporte au tableau synoptique que nous avons donné plus haut des trois biographies. Il constatera que Pierre Calo suit, chapitre par chapitre, le plan de G. de Tocco. Jamais, — sauf dans deux cas, au chap. XXV et au chap. XXVII — il ne se permet d'interversion dans l'ordre suivant lequel s'enchaînent les récits. Mais constamment il abrège, en ce sens qu'il fait tenir dans un chapitre ce que Tocco développe dans plusieurs. C'est ce que montre une inspection, même rapide, de notre tableau synoptique.

D'autre part, il est bien vrai que Calo omet de rapporter certains faits importants. Mais ces omissions s'expliquent, soit par le souci de faire bref qui le guide sans cesse, soit à raison du but d'édification qui le guide exclusivement. C'est ainsi qu'à la place du préambule de Tocco, qui consiste dans l'éloge de l'Ordre de saint Dominique, il substitue un commentaire, beaucoup plus à sa place dans un Légendier ou recueil de Vies de saints, sur la signification mystique du nom de Thomas. Au chapitre XIII, G. de Tocco met un éloge du professeur de Thomas d'Aquin, Maître Albert le Grand. Ceci ne porte pas directement au culte et à l'imitation du saint auquel la légende est consacrée : par suite, P. Calo l'omet. A plus forte raison, le catalogue des œuvres de saint Thomas, que Tocco donne au chapitre XVII, n'apparaît point chez P. Calo : l'énumération des livres et opuscules laissés par Fr. Thomas intéresse les théologiens et les philosophes : elle n'a guère d'importance pour les simples fidèles et ne peut les amener à imiter les vertus du saint. Il en est de même des chapitres consacrés, à la fin de sa biographie, par Tocco, à l'histoire de la première enquête qu'il fit touchant les vertus et les miracles de saint Thomas, comme au récit des événements du procès canonique (chap. XIII et suiv. des Bollandistes).

D'autres omissions de P. Calo s'expliquent par le désir de réduire l'étendue de son œuvre et de lui donner un volume moindre que le

1) Cité par Prümmer, Calo, *Vita S. Thomae,* pp. 54-55, note 2.

livre dont il s'inspire. C'est le motif pour lequel les chapitres II, XV, XXIII, XXVIII, LII de Tocco n'ont point chez lui, leurs correspondants.

Quant à la déclaration par laquelle l'auteur du *Legendarium* s'engage à ne se permettre d'abréviation ou de suppression que s'il s'agit de paroles inutiles, il ne faut point l'entendre d'une manière aussi stricte et aussi littérale que le veut le P. Prümmer. Pour Pierre Calo, devient parole inutile tout ce qui ne tend pas à édifier son pieux lecteur. Et c'est ainsi qu'il abrège et omet beaucoup plus largement que la phrase citée ne le donnerait à entendre.

Deuxième argument. — Il y eut certainement des écrits antérieurs dont les trois biographes se sont inspirés. Ptolémée de Lucques les mentionne dans son Histoire Ecclésiastique. Après avoir raconté la mort de saint Thomas, il écrit : « Tradunt autem Historiae, quod ibidem multis miraculis claruit et multis indiciis Deus suam sanctitatem ostendit » [1]). Une autre source où les biographes ont puisé ce sont les récits de Raynald de Piperno, le fidèle compagnon de saint Thomas. Enfin il y a un certain Frère dont on nous dit qu'il avait conçu le dessein d'écrire la vie du saint Docteur. Pierre Calo en fait expressément mention : « Quidem frater cum cepisset mente sollicitus et affectione devotus cogitare, quomodo posset convenienter texere plenariam ystoriam dicti sancti... » [2]). G. de Tocco nous parle du même biographe, il s'ensuit qu'il le connut et dut s'en inspirer : « De hujus sancti, écrit-il, multiplici et mirabili varietate virtutum ejus historia fuit cuidam fratri veraciter in somnis ostensa. Qui cum coepisset mente sollicitus, affectione devotus, cogitare quomodo posset convenienter texere dicti sancti historiam... » [3]).

Réponse. — 1° Que des chroniques aient dû parler de saint Thomas durant les quelques quarante-cinq à cinquante ans qui précèdent la rédaction des légendes de G. de Tocco, de B. Guidonis et de P. Calo, il ne peut y avoir aucun doute à ce sujet. L'affirmation de Ptolémée de Lucques l'établit avec certitude. Mais ce qu'il faudrait prouver, c'est que ces récits constituaient, non point des mentions épisodiques, mais des biographies suffisamment liées pour donner la source commune d'œuvres aussi développées que celles de nos trois historiens. Or ces biographies antérieures, nous ne les connaissons pas et nous n'en avons aucune trace. Le signa-

1) Lib. XXIII, cap. VIII.
2) Cap. 25.
3) Cap. 49.

lement que Ptolémée nous donne de ces « histoires », ne correspond nullement à de tels écrits. Les histoires ou chroniques dont il nous parle, rapportent les nombreux miracles obtenus aux mérites de Fr. Thomas et établissant sa sainteté. Il n'y a point là de quoi fournir la matière d'une biographie complète. Nous connaissons d'ailleurs certains ouvrages, antérieurs à l'Histoire Ecclésiastique de Ptolémée de Lucques et où il est question de Fr. Thomas d'Aquin. Ce sont : le *Bonum universale* de Thomas de Cantimpré, les *Vitae Fratrum* de Gérard de Frachet, les *Annales* de Ptolémée de Lucques lui-même (1303-6), enfin la partie des *Flores chronicorum* de Bernard Gui où se trouve le récit des derniers moments de saint Thomas [1]. Toutes ces « historiae » sont absolument insuffisantes pour constituer les sources communes d'où seraient sorties les trois biographies dont nous faisons l'étude critique.

2° Il n'y a point de trace d'une vie de saint Thomas ou de récits partiels que Raynald de Piperno aurait consignés par écrit. Dans la Légende de Bernard Gui, il est simplement fait mention d'un acte authentique par lequel Raynald aurait fait constater que le corps du saint Docteur avait été remis aux moines de Fossa-Nuova uniquement à titre de dépôt. Ceux-ci craignaient qu'on ne leur enlevât les précieuses reliques : « quia sub deposito ibidem fuerat commendatum : et frater Rainaldus socius ejus fecerat inde recipi publicum instrumentum » [2]. C'est la seule trace que l'on ait d'un écrit de Raynald se rattachant à saint Thomas. Il n'a rien de commun avec une biographie. Au Procès de canonisation les témoins invoquent uniquement des déclarations verbales du compagnon du Docteur Angélique, ayant pour objet divers événements de sa vie et qui ne forment nullement un ensemble. Et souvent, ils ont soin, pour donner plus de certitude à leur récit, de nommer les intermédiaires par lesquels ces propos leur sont parvenus. Cette manière de procéder ne

1) L'ouvrage de Nicolas Trevet, *Annales sex Regum Angliae*, Annales des six rois d'Angleterre issus des Comtes d'Anjou, renferme, à l'année 1274 où mourut saint Thomas, une notice consacrée au Docteur angélique. Mais ces Annales sont postérieures de deux ans au moins, à l'*Histoire ecclésiastique* de Ptolémée de Lucques. En effet, cette dernière œuvre fut terminée en 1317 ; d'autre part, comme l'observe le P. Mandonnet, « Trevet utilisant le catalogue officiel (des œuvres de saint Thomas, c'est-à-dire la liste donnée par Barthélemy de Capoue au premier procès de canonisation) qui est de 1319, et ne mentionnant pas la canonisation de saint Thomas (1323) qu'il appelle *Frater Thomas*, il s'ensuit qu'il « a écrit cette partie de ses Annales entre ces deux dates » *(Des Ecrits authentiques de saint Thomas*, p. 47).

2) Mombritius, *Sanctuarium*, tome II, p. 585.

s'expliquerait pas s'il y avait eu une vie complète due à la plume de Raynald.

3° Le « quidam frater » n'est autre que G. de Tocco. On peut le prouver au moyen de divers rapprochements dont voici, ce semble, le plus probant. Ce même frère qu'on nous fait connaître comme un biographe du saint eut, au dire de G. de Tocco, une vision en songe, lorsqu'après l'enquête canonique de 1319, il retournait à la Curie pour procurer le succès de la procédure de canonisation. La traversée en mer s'accompagna d'une effroyable tempête. Le Frère « dévoué au dit saint » lui demande, en un si grand danger, de lui faire la grâce d'une révélation pour le consoler. Durant le sommeil, saint Thomas lui apparaît. Le Frère le questionne au sujet de sa vie qu'il a rédigée en entier. Il lui demande s'il est bien vrai, comme il l'a écrit dans la biographie, que le saint est mort pur et vierge tel qu'il était sorti du sein de sa mère : car c'est ainsi qu'après sa mort l'a prêché Frère Pierre de Sicia. Le Docteur Angélique lui répond qu'il en fut bien ainsi, mais que c'est Frère Raynald et non Frère Pierre de Sicia qui produisit cette attestation après sa mort [1]).

Tel est le récit de G. de Tocco. Or la même erreur qui se trouve commise dans sa biographie, se retrouve dans sa déposition au procès de Naples « dixit etiam quod fuit homo... purissimus et castus, adeo quod communiter dicebatur esse Virgo, sicut ab utero matris suae : et hoc affirmavit Fr. Petrus de Sectia, Procurator Praedicatorum in Anglia, qui praedicavit in funere dicti Fr. Thomae » [2]).

On peut confirmer ce rapprochement qui nous paraît frappant par l'attestation de B. Guidonis. En juillet 1318, le même Frère qui travaille à obtenir la canonisation de saint Thomas entreprend déjà un premier voyage à la Curie. Le récit de sa navigation nous est également rapporté par G. de Tocco. Mais sa personnalité demeure toujours anonyme. Nous pouvons seulement l'identifier avec le Frère dont nous avons vu qu'il fit une seconde fois le voyage d'Avignon et qu'il écrivit, en entier, une vie du Docteur Angélique [3]). Or ce Frère nous est nommé par B. Guidonis. Il n'est autre que G. de Tocco, prieur du Couvent de Bénévent. « Cum

1) Cap. 28.

2) *Acta Sanct.*, VII martii, cap. VII, 58.

3) *Ibid.*, p. 80. Il n'est pas douteux que l'un des Frères au moins dont on nous raconte à cet endroit le premier voyage à la Curie d'Avignon, ait refait ultérieurement cette traversée et qu'il ait eu alors la révélation touchant l'attestation de Raynald de Piperno aux funérailles du Saint. Tocco nous déclare, en effet, de lui : « qui cum prosecuturus praedicti Doctoris canonisationem rediret ad curiam... » (cap. 28).

Fr. Guilielmus de Tocho, ordinis Praedicatorum, prior conventus Beneventani, cum socio suo Fratre Roberto Lectore, veniret per mare ad Romanam curiam apud Avinionem, inventariis factis de miraculis S. Thomae de cujus canonizatione tunc temporis tractabatur... »[1]).

* * *

Ayant écarté les deux hypothèses de Jos. Endres, et du Père Prümmer nous n'avons fait qu'une besogne purement négative. Il nous faut proposer une solution au problème soulevé. Elle consistera à reprendre tout simplement la thèse traditionnelle, mais en lui donnant, avec des précisions nouvelles, une démonstration complète.

La Vie de G. de Tocco constitue, comme l'ont affirmé les Bollandistes, la source vraiment première. Les deux autres biographies lui sont postérieures et en dépendent. Nous l'établirons successivement pour la légende de B. Guidonis et pour l'œuvre de Pierre Calo.

§ 3. — *Dépendance de la Légende de B. Guidonis*

Il ne suffit pas, pour établir la dépendance d'un auteur à l'égard d'un autre, de souligner entre eux de nombreuses ressemblances quant au fond des récits et quant à la forme dont ils les revêtent. Il faut que les emprunts portent la marque de leur origine et qu'ainsi il soit possible de les identifier. Il faut encore que l'on sache à qui attribuer les modifications subies par les éléments communs, que l'on y reconnaisse les caractères propres à l'auteur qui les insère dans sa narration.

Or il est aisé de faire voir que ces conditions se réalisent en ce qui concerne les emprunts faits à Tocco par Guidonis.

A peu de choses près on retrouve, chez l'un, les mêmes récits que chez l'autre. La matière dont est faite la Légende est identique à celle qui est entrée dans la composition de la Vie. L'ordre dans lequel B. Gui range cette matière est parfois sensiblement différent de celui que leur a donné Tocco. Alors que P. Calo, comme nous l'avons fait observer, suit fidèlement et presque chapitre par chapitre le plan de Tocco, B. Guidonis a imposé une ordonnance assez différente à sa vie de saint Thomas. Néanmoins en se reportant à

1) *Acta Sanct.*, VII martii, 99.

notre tableau synoptique, on verra que, *pour l'ensemble,* l'ordonnance de Guidonis correspond à celle de Tocco.

D'autre part sous les divergences apparentes et qui frappent dès l'abord, on constate, lorsqu'on se livre à un examen attentif, une concordance fréquente : elle concerne des groupes de chapitres qui, transportés par Guidonis en d'autres endroits n'en demeurent pas moins soudés entre eux et gardent le même enchaînement relatif et interne que chez Tocco.

C'est ainsi que l'auteur de la Légende suit le plan de Guillaume dans les chap. 1 à 9, les chap. 15 et 16, chap. 31 et 32, chap. 22 à 24, chap. 27 à 29, chap. 37 à 40, 43, 45 à 47, 49, chap. 50 et 51.

Ces chapitres qui, chez B. Gui, forment bloc et ne se détachent point les uns des autres, montrent qu'ils furent repris, dans le même ordre, à G. de Tocco. L'écrivain qui les mit en œuvre, s'est borné à les insérer par groupes dans son propre écrit, conformément à un plan d'ensemble qu'il avait choisi, mais qui respectait néanmoins pour une bonne part, l'ordonnance de son modèle.

La forme, non moins que le fond, chez B. Guidonis, trahit l'influence considérable qu'a exercée, sur son œuvre, la Vie de G. de Tocco.

Une caractéristique du procédé littéraire de celui-ci, ce sont les comparaisons bibliques, les amplifications édifiantes, les interjections et les apostrophes au saint Docteur dont il célèbre les vertus sur un ton fréquemment lyrique. Si l'on étudie le style de Guidonis on constate que ce ton dithyrambique répond moins à ses aptitudes et à ses goûts. Historien de métier, il n'a pas le souffle de G. de Tocco ; l'enthousiasme très réel qu'il professe pour saint Thomas revêt une forme plus concentrée et plus ferme. On retrouve néanmoins en plusieurs endroits de sa Légende les procédés de composition qui sont propres à Tocco. Ils trahissent une inspiration extrinsèque et l'influence d'un modèle, d'autant plus que lorsqu'il se laisse aller à reprendre ces élans, B. Gui en abrège l'expression.

Pour faire saisir sur le fait, la force de cet argument, donnons un exemple de la manière de chaque écrivain. Au chapitre XV, G. de Tocco fait l'éloge de saint Thomas en montrant qu'en lui se réalisent les figures de l'ancien Testament. Guidonis a un chapitre correspondant, dont l'objet diffère toutefois d'une manière notable : il y veut montrer l'excellence de la science et de la doctrine de saint Thomas. Il commence par emprunter un passage d'un chapitre ultérieur de Tocco, le chap. 17, et de la sorte il se dispense de reproduire plusieurs des comparaisons bibliques de son modèle.

G. de Tocco, cap. XV	*B. Guidonis, cap. XIII*
« Unde hic Doctor mirabilis dici potest esse praevisus in Isaac filii Abrahae... jusqu'à : distribuenda providit ».	Guidonis omet ce long passage, mais pour garder le parallélisme il emprunte à G. de Tocco, un autre passage, qui se trouve deux chapitres plus loin (chap. XVII).

Voici maintenant qu'une correspondance complète s'établit entre les deux écrivains : B. Gui cette fois suit textuellement Tocco dans ses comparaisons tirées des deux Testaments :

« Appropriate autem et figuraliter dici potest quod hic fuit quasi alter ille Moyses qui de aquis mundanae vanitatis et proprie nativatatis eductus, quia de Aquinorum prosapia generatur, miro modo per Pharaonis filiam matri Ecclesiae totaliter redditur, et ex uberibus divinae Sapientiae lacte nutritur. Hic est Moyses cui de rubo sub flammae ignis similitudine Dominus loquitur, et hic quasi Deus locutus ei fuerit, edocetur : qui missus ad fratres suos, non sine signis et mirandis prodigiis, ductor populi delegatur. Hic est Moyses, qui, sub duplici columna nubis et ignis, fideles de Aegypti tenebris duplicis scientiae habitu doctus eduxit : ut in columna nubea intelligatur scientia secularium scripturarum, quam sensibus adquisivit ; et in columna ignis lex illa ignea, quam ex dextera divinae largitatis, Deo revelante, suscepit. Hic est Moyses qui de petra difficilis intelligentie scripturarum fluenta divine sapientie	« Hic igitur quasi alter Moyses merito et congrue dici potest : qui de aquis mundanae vanitatis et propriae nativitatis eductus : quasi de Aquinorum illustri prosapia genitus miro modo quasi per Pharaonis filiam matri ecclesiae : cui tollitur : redditur : et ejus huberibus ecclesiasticae disciplinae lacte divinae sapientiae enutritur. Hic est Moyses : cui deus mentaliter loquitur : ad fratres suos mititur : et non sine signis et mirandis prodigiis ductor populi delegatur. Hic est Moyses : qui duplici columna nubis et ignis fideles Aegipti tenebris duplicis scientiae luce doctus eduxit. In columna siquidem nubea quae de terra oritur intelligitur scientia saecularium scripturarum humanis sensibus et ex sensibus acquisita. In columna vero ignis lex illa ignea designatur : qua ex dextera sedentis super trhonum deo sibi inspirante suscepit. Hic est Moyses : qui de petra difficilis intelligentiae scripturarum flu-

dum oravit humiliter optinuit habundanter. Hic est Moyses, qui montem divinae speculationis ascendens, non sine divini stylo digiti scribentis in ejus animo, sub duarum tabularum similitudine duorum testamentorum scientiam de summa divinorum speculatione portavit ».

enta divinae sapientiae dum oravit humiliter : obtinuit abundanter. Hic est Moyses : qui montem divinae speculationis ascendens non sine stilo divini digiti scribentis in ejus animo sub duarum tabularum similitudine scientiam duorum testamentorum de summa divinorum speculatione portavit ».

G. de Tocco continue longuement de comparer saint Thomas à Moïse. B. Guidonis, en ce point, s'arrête tout à coup. Il reprendra le texte de son modèle lorsqu'il passera à une comparaison différente et qu'il se mettra à rapprocher le Docteur Angélique de Salomon.

« Hic disputavit, ut Salomon a cedro, quae est in Libano, usque ad hyssopum, qui de pariete nascitur, id est, a Dei filio, divinitatis candore de Patre genito, usque ad eumdem de gloriosa Virgine cum corpore nostrae humanitatis assumpto : a quo sicut studium inspiratae veritatis incepit, sic scribendi et vivendi terminum in eo, qui scire et vivere dederat, felici morte finivit. Unde adhuc hic Doctor dici potest, quasi ille Thomas non dubius, sed quasi certus in scientia divinorum : qui dictus est abyssus propter profunditatem ingenii, qui abyssum id est in Christi latus invitatus ingreditur, et ad scrutanda divinorum secreta et ea tam certa notitia sibi inspirata descripsit in libris, quasi ipsa haberet prae oculis, et quasi manu ipsa contingeret, quae intelligentiae digito indicaret : ut jam non res-

« Hic quoque ut alter Salomon disputavit a cedro : quae est in Libano usque ad Isopum : qui de pariete oritur : dum a dei filio qui est splendor et candor a deo patre genitus usque ad eundem de gloriosa virgine matre natum cum corpore nostrae humanitatis sicut studium inspiratae veritatis incepit : sic scribendi et vivendi terminum felici morte finivit. Hic est ut alter ille Thomas non didimus nec dubius sed certus in scientia divinorum : qui dictus est abyssus propter profunditatem ingenii : quia per abyssum Christi latus ingreditur ad secreta scrutanda divinorum admissus tam certa noticia sibi inspirata scripsit in libris quasi manu propria contingeret : quae intelligentiae digito indicaret ».

taret amplius, nisi ut supra intellectum, quantum homini esset possibile, in divinitate ipsum conspiceret, quem supra alios aenigmatice didicisset ».

On voit, par cet exemple, que Guidonis reprend, tout en les abrégeant, des comparaisons qui ne sont point dans sa manière : elles sont en lui des emprunts, et trahissent l'influence d'un autre écrivain pour qui ce style imagé est un procédé littéraire beaucoup plus naturel.

Après avoir montré les influences subies par Guidonis en ce qui concerne à la fois le fond et la forme de sa Légende, il nous faut marquer les modifications qu'il a imposées aux emprunts continuels qu'il a faits à la Vie de G. de Tocco. Ces modifications qui constituent son bien propre, concernent également le fond et la forme.

Le style de Gui est plus ferme, plus concis, et plus élégant que la phrase assez souvent lourde et indécise, parfois embrouillée de G. de Tocco. Or, on comprend fort bien que travaillant sur le texte de celui-ci, il l'ait corrigé et amendé, tout en reprenant ses expressions et même son vocabulaire. L'inverse n'est point admissible. On ne peut supposer que, sous prétexte de développements oratoires, G. de Tocco ait pris plaisir à priver les phrases souvent bien construites de B. Guidonis, de leur netteté, de leur fermeté et de leur élégance.

Quant à la matière même qui constitue le fond de sa Légende, on peut constater que B. Gui l'a élaborée d'une façon indéniablement personnelle. Il opère sur le récit de Tocco d'une triple manière qui porte bien sa marque propre : il résume, il transpose, il précise.

Nous avons donné antérieurement des exemples de ses abréviations et de ses transpositions. Nous pourrions y joindre de nombreux encore, non moins frappants : pour faire bref, nous nous bornerons à en citer un seul qui nous paraît décisif en faveur de notre thèse.

Si l'on se reporte à notre tableau synoptique des trois biographies, on pourra constater que les chapitres XVII à XXI de G. de Tocco n'ont point, au moins à cet endroit, leurs correspondants dans l'ouvrage de Guidonis. Le chapitre XVII, chez Tocco, renferme le catalogue des œuvres de saint Thomas. Si comme nous l'avons dit, Bernard ne donne point à cet endroit son catalogue, c'est parce qu'il se réserve de le mettre à la fin de son livre, aux chapitres LIV et LL. C'est une première transposition.

Dans son catalogue, établi d'ailleurs indépendamment de celui de

Tocco et d'après des sources en partie personnelles [1]), Bernard reprend cependant certains passages au chapitre XVIII de son modèle habituel. Donnons, en exemple, les textes suivants :

G. de Tocco, cap. XVII	*B. Gui, cap. LIV*
Scripsit etiam librum qui intitulatur Contra Gentiles, stilo disertum et rationum novitate et subtilitate profondum... Unde cum praedictum librum scriberet, frequentur visus est quasi totaliter a sensibus alienus, qui divinis revelationibus semper erat intentus.	Scripsit etiam librum, qui intitulatur Summa contra Gentiles, quem quatuor libris distinxit. Est autem stilo disertum, et rationum novitate et subtilitate profundum ; in quo praecipue opere, cum ipsum scriberet, frequenter inventus est a sensibus extrioribus sic abstractus ut videretur totaliter divinis intentus [2]).

C'est là une deuxième transposition de texte. Le passage qui figure au chap. XVII de Tocco, a été mis à la fin de l'ouvrage de Guidonis. A part cela et quelques autres phrases que nous donnons en note [3]),

1) « Le catalogue de Bernard Guidonis, écrit le P. Mandonnet, a pu être rédigé en partie avec la connaissance personnelle qu'il avait des écrits de saint Thomas. Mais il est hors de doute qu'il a eu sous les yeux, pour composer sa liste, celle de Ptolémée et celle du procès de canonisation... ». « Rien n'indique, ajoute-t-il plus loin, que Tocco ait emprunté son catalogue à un de ses devanciers. Ses informations sont trop sommaires pour qu'il ait eu besoin de faire appel à une autre source » (P. Mandonnet, *Des Ecrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, p. 66 et p. 77).

2) Le chapitre manquant dans l'édition de Mombritius, nous l'avons repris au P. Mandonnet, *Des Ecrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*. Fribourg, 1910, p. 68.

3) Nous avons cité plus haut (p. 10) deux autres passages du catalogue de Guidonis et qui ont été repris à G. de Tocco. Voici encore quelques phrases auxquelles on doit attribuer la même origine.

Tocco, chap. 17.	Guidonis, chap. 54.
Scripsit... opus super quatuor Evangelia, Sanctorum auctoritatibus miro modo contextum ex quibus sic Evangeliorum continuavit historiam, quasi unius Doctoris videatur esse Postilla.	Scripsit... Super quatuor Evangelia opus insigne, miro contextum ordine, ex dictis et auctoritatibus sanctorum, ex quibus sic unius cujusque evangelistarum quatuor continuavit historiam, quasi unius doctoris videatur esse lectura.
Scripsit super Isaïam, in cujus quo-	Scripsit etiam super Isaïam postil-

le catalogue de Gui ne correspond pas du tout à celui de Tocco. Cela étant, on ne peut supposer que le passage que nous venons de citer, comme d'ailleurs les autres phrases qui sont communes aux deux auteurs, ait été repris par Tocco à Gui, c'est l'inverse qui doit être admis. « Pourquoi, demande très bien le P. Pelster, aurait-il repris cette phrase du catalogue si étendu de Gui et pour le reste aurait-il marché entièrement indépendant, alors qu'il lui était si facile de s'inspirer du catalogue qu'il aurait eu sous les yeux. Chez Gui, au contraire, qui cherchait de tous côtés des matériaux pour son catalogue, il est très compréhensible qu'il ait repris une phrase à Guillaume qui constituait par ailleurs son modèle » [1]).

Au chapitre XIII qui, chez lui, correspond aux chapitres XVII à XXI de Tocco, que va mettre B. Guidonis, s'il n'y donne pas le catalogue et si même il omet de faire connaître, comme le fait G. de Tocco, les principales erreurs que saint Thomas combattit dans ses écrits?

Tout d'abord, il trace cette phrase qui est une abréviation manifeste : « Supervacaneum autem est (non) recensendo errores describere : quos idem veritatis doctor scripturarum suarum tanquam falce accutissima voluit extirpare ». Cette proposition est inintelligible, si l'on n'admet pas que Guidonis, en l'écrivant, avait sous les yeux les chapitres où Tocco expose les erreurs combattues par saint Thomas; mais en acceptant cette dernière hypothèse, elle se comprend parfaitement. Quelques lignes plus loin Guidonis reprend à Tocco une phrase textuelle.

G. de Tocco, cap. XVII	*B. Guidonis, cap. XIII*
Qui doctor visus est quasi dam textu difficili post orationes frequentes et lacrymas, beatorum Apostolorum Petri et Pauli qui ipsum instruerent, habuisse dicitur visionem.	Hic enim doctor visus est lam... in cujus passu quodam textus difficili post orationes et lacrimas ejus sanctorum Apostolorum Petri et Pauli qui ipsum instruxerunt habuit visionem.
Scripsit... super Job ad litteram, quem nullus Doctor litteraliter tentavit exponere...	Scripsit quoque super Job ad litteram, quem nullus doctorum litteraliter sic sicut ipse exponere attentavit.
	Guidonis, chap. 55.
Scripsit... alia multa opuscula... diversis Dominis et Religiosis personis a quibus sicut ei mittebantur dubia, dabat illuminatus divinitus de veritate responsa.	Scripsit etiam... ad instantiam diversarum personarum quibus, sicut ei mittebant dubia, dabat ipse de veritate responsa.

1) *Loc. lit.* I, p. 261.

campum scientiarum ingrediens, flosculos excerpisse de sentibus, et plenam manum habere de Apostolicis cophinis fragmentorum sacrae Scripturae : quae Deus mandavit Apostolis ne perirent, colligere, et futuris Doctoribus componenda servare. Qui et de sacrorum Doctorum horreis plenis frumento de utriusque testamenti excusso, segetibus utiliora collegit in libris, et nulla Scripturae veritas remansit sibi abscondita, nec Doctoris cujuscumque Scriptura inaccessibilis involuta.

quasi campum et agrum saecularium scientiarum ingrediens flosculos excerpisse de sentibus : plenam manum habere de apostolicis cophinis fragmentorum sacrae scripturae : quae deus mandavit apostolis : ne perirent colligere : et quasi futuris doctoribus reponenda servare. Hic etiam de sanctorum doctorum libris quasi de horreis plenis frumento de utriusque testamenti excusso segetibus utiliora collegit in libris suis : *quorum numerus et nomina inferius in fine omnium congruentius conscribuntur.*

Encore une fois le parallélisme est frappant. Or il ne s'explique que si Guidonis a copié ce passage chez G. de Tocco : car s'il n'en était pas ainsi sa finale serait inintelligible. Par elle, on voit qu'il coupe brusquement la période de Tocco, et, à la proposition qu'il supprime il substitue une finale montrant, à toute évidence, que celui-ci est son modèle. *Congruentius* est un comparatif qui ne s'explique que relativement au catalogue que Tocco va donner trois lignes plus loin.

Enfin, Guidonis dans ce chapitre XIII, dont nous faisons l'analyse, place au lieu du catalogue, une partie de l'éloge par les figuratifs des deux testaments, qui se trouve chez Tocco en un autre endroit, au chapitre XV. Nous avons déjà donné ce passage plus haut. Inutile de le reproduire ici. Il constitue, pour le seul chapitre XIII de Guidonis, une troisième transposition de textes empruntés à G. de Tocco.

Si le lecteur a bien voulu nous suivre dans cette étude comparative, fort aride, nous le craignons, et rebutante, des divers textes parallèles des deux biographes, il aura pu saisir, d'une manière tangible et en quelque façon expérimentale, comment B. Gui travaille sur le texte de G. de Tocco. Il arrivera, pensons-nous, à la même conclusion que nous : Bernard opère par abréviation et par transposition.

Il a encore un troisième procédé dont il nous faut dire un mot : il précise et corrige les renseignements donnés par son modèle.

Donnons quelques passages parallèles qui nous fassent constater *de visu* la manière propre à Guidonis de corriger le texte de G. de Tocco.

Tocco, cap. XLIII	*Guidonis, chap. XXV*
« ... accessit ad Regem, juxta quem existens in mensa, subito veritate fidei inspirata mensam percussit et dixit : Modo conclusum est contra haeresim Manichaeorum. Quem Prior tetigit et dixit... ».	« ... et post juxta regem in mensa sederet : subito veritate sibi divinitus inspirata mensam manu percutiens dixit : Modo conclusum est contra haeresim Manichei ; *vocansque socium suum nomine ait : surge, scribe : quasi in sua camera esset seu in suae cellae studio.* Prior autem tetigit eum manu dicens... ».

Il s'agit de la fameuse scène de distraction à la table de saint Louis. On peut voir que Guidonis complète le récit de Tocco en ajoutant une phrase qui rend encore plus manifeste l'absence d'esprit où sa méditation avait plongé le saint Docteur.

Voici encore un passage tiré du même endroit que l'exemple précédent :

« Simile per omnia retulit Frater Raymondus Stephani... quod cum quidam Cardinalis qui tunc erat legatus in regno, audisset de eo praedicta et alia miranda dixit praedicto Episcopo... ».	« Aliae apud Neapolim fertur eidem simile contigisse : Cum enim quidam cardinalis legatus in regno Siciliae Neapolim accessisset : audissetque prius a domino petro tunc archiepiscopo capuano miianda (miranda) de Fratre Thoma sibi referri : rogavit legatus archiepiscopum... ».

Guidonis précise la légation du Cardinal : il tient à dire expressément qu'il est légat pour le Royaume de Sicile ; il ajoute que l'anecdote s'est produite à Naples même, lors de l'arrivée du légat dans cette ville ; enfin il donne le nom de l'archevêque de Capoue et nous apprend qu'il s'appelait Pierre. On saisit sur le vif la tendance de Guidonis à la précision des détails : on sent ici des habitudes d'historien.

Les exemples de ce procédé bien personnel abondent chez notre

auteur. Donnons-nous le plaisir d'en citer encore quelques-uns qui sont particulièrement frappants.

Tocco, chap. XLVII	*Guidonis, chap. XXVIII*
« Cum semel praedictus Doctor esset in camera sua, et dictaret summam tractuum de Trinitate... ».	« Cum etiam aliquando praedictus Doctor esset in camera sua et dictaret super tractatum *Boetii* de Trinitate... ».
Tocco, chap. LIV	*Guidonis, chap. XXXVII*
« Nam semel cum praedictus Doctor in conventu Neapolitano esset in sua camera debilis decumbens in lecto ; Fratre Bono filio de Neapoli, qui ei serviebat, absente, germanus dicti servitoris puerulus ad custodiam camerae remanens vidit... ».	« ... Cum enim die quadam in camera decumberet apud Neapolim : Johanes copa de Neapoli cum germano suo fratre Bonfilio ordinis praedicatorum gratia visitationis ivit ad ipsum : amboque simul viderunt... ».

Guidonis précise, encore une fois puisqu'il donne le nom de l'enfant, témoin du prodige : c'est Jean Coppa qui plus tard devint notaire à Naples. Ce détail, il le tient des Actes du Procès canonique, qui renferment à la date du 8 août 1319 la déposition de Jean Coppa. De plus Guidonis corrige Tocco, car selon lui le religieux, non moins que son frère, assistèrent au miracle.

On pourrait aligner encore bien des passages en faveur de notre thèse. Ceux que nous avons produits suffisent, croyons-nous, à montrer, d'une façon indubitable que B. Guidonis résume, transpose et précise en les corrigeant les récits de G. de Tocco. Nous avons fait voir, au surplus, que l'hypothèse inverse n'est point soutenable.

Impossible, selon nous, d'admettre que Tocco aurait composé des amplifications plus ou moins littéraires d'après un récit plus bref de Guidonis.

Impossible, à plus de titres encore, de supposer qu'il rédige ses chapitres d'une frappante unité en ajustant, telle une mosaïque, des fragments épars de divers côtés chez Guidonis. En réalité c'est celui-ci qui opère sur le texte de Guillaume, des transpositions multiples.

Enfin il serait tout à fait inintelligible que Tocco prenne plaisir à enlever les détails précis qui caractérisent la Légende : c'est

l'inverse encore une fois qui est vrai. Guidonis ajoute de-ci de-là, lorsqu'un renseignement indépendant les lui suggère, à certaines phrases un peu vagues de son modèle, des précisions qu'on ne peut que trouver très naturelles chez un historien de sa trempe.

Ed. Janssens,
Professeur à l'Université de Liége.

(A suivre).

XV

BULLETIN D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE

*(Suite et fin *)*

III. — Aristote *(suite)*

3. Travaux sur la doctrine. — On a signalé en son temps et apprécié l'ouvrage posthume d'Hamelin sur le *Système d'Aristote* [1]). L'exposé de la morale y manquait. Cette lacune vient d'être comblée en partie par la publication, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* [2]), d'une leçon professée à la Faculté des lettres de Bordeaux, et rédigée par un élève, M. L. Dugas. Raccourci vigoureux, pages suggestives, comme tout ce qui vient d'Hamelin. Mais au point de vue historique, on est en présence d'un résumé trop succinct pour introduire vraiment le non-initié dans l'éthique péripatéticienne, trop personnel, trop inspiré de vues systématiques pour satisfaire l'historien familiarisé jusque dans les détails avec la morale du Stagirite. La valeur de cet essai se trouve avant tout dans les réflexions qui s'y font jour, et dans celles qu'il suggère au lecteur ; il intéresse plus le théoricien que l'historien de la morale.

Il a paru, en 1922, deux exposés généraux, mais relativement brefs, de la philosophie d'Aristote, l'un, en allemand, de M. Goede-

*) Voir *Revue Néo-Scolastique de Philosophie,* mai 1924, pp. 214-234.

1) O. Hamelin, *Le système d'Aristote,* publié par L. Robin. Paris, Alcan, 1921. In-8° de IV-428 pp. Compte rendu dans *R. N.-S. de Ph.*, 1921, pp. 224-229.

2) Octobre-décembre 1923. O. Hamelin, *La morale d'Aristote,* pp. 497-507.

CKEMEYER [1]), l'autre, plus court, en français, de M. Lalo [2]). Les qualités mêmes et les défauts du second de ces ouvrages justifient une analyse un peu plus développée.

On y trouve une courte notice sur l'homme et l'écrivain, suivie d'une esquisse du système philosophique en sept chapitres. L'exposé est alerte et vivant et d'ordinaire fort clair. Il donne une idée suffisamment juste du système, pris dans l'ensemble, malgré les simplifications que subit nécessairement dans un résumé de ce genre une philosophie aussi fouillée et aussi articulée que celle d'Aristote. Au point de vue de l'exactitude historique, on préférera toujours, surtout pour une première initiation, un exposé plus rassis et moins brillant, telles les 50 pages in-8° du *Grundriss* de Zeller, qui, en un espace moindre, fournissent des renseignements tout aussi nombreux et d'une valeur certainement supérieure. Quand on descend aux détails, on constate dans l'opuscule de M. Lalo des erreurs, dont l'importance est parfois minime mais qu'on voudrait un peu moins fréquentes. Relevons-en quelques-unes parmi les plus saillantes : l'auteur reproduit de confiance la légende des cours « ésotériques » du matin et des cours « exotériques » du soir (p. 7) ; il paraît croire à l'existence d'une caste sacerdotale à Athènes (p. 8) ! — La définition de l'*entéléchie* (p. 21 cf. p. 53) est pour le moins manquée. — Le premier moteur éternel est intemporel, sans durée (p. 29). On le désigne par l'expression « l'être en tant qu'être » (p. 30), — dont Aristote fait usage dans une acception toute différente. On fait du même Aristote un partisan convaincu du polythéisme et de la Providence (p. 31) ! — On trouve un cercle vicieux dans la définition du temps par l'« antérieur » et le « postérieur » (pp. 39-40), alors qu'Aristote a eu grand soin d'attacher à ces termes une signification d'abord spatiale, dans le but évident d'éviter le cercle vicieux en question. — La nécessité mécanique ne serait pas pour lui une vraie nécessité, mais un pur accident, identique au hasard (pp. 49-52) : l'auteur n'a pas vu que le Stagirite dénie simplement à cette nécessité le caractère de nécessité *naturelle* et ne peut donc y trouver une explication scientifique des faits au point de vue de la philosophie *naturelle*. — Les cinq sens répondent aux cinq éléments (p. 58) ! — « Socrate » peut être pris comme terme universel (p. 100). — La séparation des sciences, consécutive à l'indépendance des genres (pp. 123-124),

1) Alb. GOEDECKEMEYER, *Aristoteles*. München, Rösl u. Cie, 1922, pp. 235.

2) Charles LALO, *Aristote* (Collection « Les Philosophes »). Paris, P. Melottée, s. d. (1922). Un vol. in-18 de 160 pp.

est loin d'être aussi radicale dans Aristote, qu'on veut bien le dire. — Enfin, dans les considérations sur le nombre des catégories (pp. 124-126), on oublie que, en dehors des écrits logiques, toutes les énumérations qui visent à être complètes s'arrêtent à huit, et non à dix, encore moins à quatre. L'ordre des catégories n'est d'ailleurs pas constant et ne permet donc pas de conclure quoi que ce soit sur leur importance relative, une fois que les premiers termes ont été dépassés.

A la fin de la brochure (pp. 147-151) des notes bibliographiques succinctes fournissent en quelques mots une somme de renseignements considérable et bien ordonnée. La table alphabétique des termes philosophiques, qui y fait suite (pp. 152-159) est peut-être ce qu'il y a de mieux conçu dans ce petit ouvrage : elle renvoie non seulement au texte de l'opuscule, mais contient en outre les références exactes aux passages principaux des œuvres d'Aristote. De plus, une foule de termes techniques grecs y sont donnés entre parenthèses [1]).

Passant à des travaux d'un caractère plus spécial, nous rencontrons tout d'abord la dissertation du P. Thiel sur les divers sens du terme *Hypothesis* dans Aristote [2]). Elle témoigne, en peu de pages, d'une étude sérieuse de la logique aristotélicienne. Les quelques cas où le Stagirite se sert du terme en question, en y attachant un sens qui n'implique aucune relation avec la théorie de la connaissance, sont en somme assez rares et peuvent être négligés (pp. 3-4). Ceci explique pourquoi l'auteur consacre tout un chapitre d'introduction à la théorie aristotélicienne de la science (pp. 4-13). Substantiellement exactes, ces quelques pages restent peut-être trop dans les généralités pour offrir une utilité réelle ; d'ailleurs elles s'inspirent dans une assez large mesure de la forme qu'ont prises les vues d'Aristote dans la scolastique médiévale. Et sans doute, sous cette forme, elles ont été plutôt développées que faus-

1) Je dois renvoyer à plus tard l'examen de l'important ouvrage de M. W. D. Ross, *Aristotle* (London, Methuen, 1923), in 8° de VII-300 pp. Même chose, en ce qui concerne le volume — de caractère tout différent d'ailleurs — de W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin, Weidmann, 1923), in-8° de V-438 pp.

2) P. Nikolaus Matthias Thiel, *Die Bedeutung des Wortes Hypothesis bei Aristoteles* (Teil II der unter dem Titel « Ueber Begriff und Wort Hypothesis bei Platon und Aristoteles » eingereichten Abhandlung). Inaug.-Diss. Freiburg i/Br. Fulda, Actiendruckerei, 1919. In-8°, 48 pp.

sées, car le développement s'est fait suivant la ligne même indiquée par leur auteur ; mais néanmoins elles y ont perdu quelque peu leur physionomie originelle. — Plus intéressante et de plus de valeur, la discussion relative au sens précis attaché par Aristote à l'expression συλλογισμοὶ ἐξ ὑποθέσεως (pp. 15 sqq.). Après Zeller, le P. Thiel soutient contre Prantl — et avec raison, semble-t-il, — que le Stagirite n'a pas connu les « syllogismes hypothétiques » des modernes. Le problème revient alors à savoir ce qui constitue pour lui l'« hypothèse » en question. Les principaux textes de l'*Organon* sont à ce propos analysés d'une façon très satisfaisante ; l'interprétation donnée par Sigwart et H. Maier du passage *An. Pr.* I, 23, 41a 38 sq., est rejetée après une discussion approfondie, qui paraît d'ailleurs concluante. — En dehors de la logique proprement dite, on relève surtout l'opposition entre la nécessité ἁπλῶς et la nécessité ἐξ ὑποθέσεως ; celle-ci trouve une application intéressante dans la théorie de la finalité ; mais en traitant ce dernier point, l'auteur ne s'en est pas tenu assez strictement aux vues exposées par Aristote ; aussi son interprétation, du moins quant aux détails, est-elle assez contestable (p. 40). Par contre, on peut souscrire pleinement à la signification du mot ὑπόθεσις, que l'auteur dégage de ses analyses en guise de conclusion : ce terme désigne tout ce qui peut être conçu comme le fondement, dont autre chose dépend, que cette autre chose soit une connaissance nouvelle, ou la justification d'une affirmation, ou n'importe quoi d'autre (p. 42). Peut-être qu'en se tenant plus résolument à ce sens fort large du mot, le P. Thiel eût évité certaines difficultés dans l'exégèse de divers passages de l'*Organon*, où l'on est tenté de soupçonner qu'il force légèrement la note en attribuant au terme employé par Aristote un sens absolument technique.

La thèse de M. Henri Carteron sur *La notion de Force dans le système d'Aristote* [1]) est un travail d'un grand intérêt ; mais il est difficile d'en indiquer en quelques lignes la valeur historique exacte. Un coup d'œil sur le contenu de l'ouvrage suffit à justifier la première de ces assertions. Dans une courte introduction (pp. 1-32), l'auteur déblaie le terrain en s'efforçant de prouver que les quelques passages où le Stagirite énonce des principes ou des propositions qui devraient, semble-t-il, se rattacher à la mécanique, ne nous autorisent pas, quoi qu'en ait dit Duhem, à les réunir en un

1) Henri Carteron, *La notion de Force dans le système d'Aristote.* Paris, Vrin, 1924. Un vol. in-8 de XII-281 pp.

système ni même à parler d'une Mécanique d'Aristote. On y reviendra. — Ces préliminaires posés, l'étude de la notion de force, sous peine d'être sans objet, déborde nécessairement le domaine mécanique proprement dit et se mue en une vaste enquête sur les notions d'activité et d'efficience dans la philosophie aristotélicienne. Les trois livres de l'ouvrage, ainsi que la conclusion, présentent, en effet, une étude très fouillée de ces notions. L'auteur envisage d'abord l'*Utilisation concrète de la notion de force* (L. I), dans le monde inanimé (ch. I), dans le monde animé (ch. II) et dans le monde divin (ch. III). C'est une analyse critique, serrée et fort documentée, des principes de la physique et de leurs applications, de la philosophie biologique d'Aristote, de ses théories psychologiques et enfin de sa doctrine sur l'influence des astres et la fonction du Premier Moteur. La critique, disons-nous, a déjà sa part, mais une part réduite, dans cet exposé. A partir du livre deuxième *(Essais d'élaboration d'une notion de force,* pp. 141-193) elle prend une place de plus en plus grande. L'auteur s'essaie à préciser les notions capitales mises en œuvre par Aristote dans sa philosophie de la nature : âme, nature, puissance ; action et passion ; contact, causalité efficiente et tout ce qui s'y rattache. Partout il constate un effort très réel du philosophe en vue de s'élever au-dessus des données de l'expérience et du sens commun ; mais cet effort n'aboutit point : les notions sont insuffisamment élaborées, les derniers pourquoi ne trouvent jamais de réponse. Cette impression s'accentue au L. III, où M. C. rapproche *la notion de force et les concepts principaux du système* d'Aristote (pp. 195-233) : force et mouvement, force et substance. Les théories de la puissance et de l'acte, de la matière et du devenir, qui interviennent ici, quel que soit le parti qu'en a tiré leur auteur, ne fournissent pas une explication adéquate du mouvement et du changement. — Dans une brève Conclusion (pp. 235-256), on s'efforce de rattacher les résultats de cet exposé critique aux postulats logiques du système d'Aristote et de les relier aux tendances principales de la doctrine aristotélicienne : substantialisme dynamiste et dynamisme finaliste. Pour terminer, ce jugement, en somme, sévère mais qui n'étonnera personne après ce qui précède (p. 256) : « L'effort pour s'élever au-dessus du réalisme du sens commun et donner de l'univers une représentation rationnelle n'aboutit pas sans mythologie, faute d'une doctrine et d'une méthode ».

En appendice, une étude courte mais bien conduite sur « quelques écrits suspects utilisés au cours de ce travail » : le livre IV des

Météorologiques, le *De Animalium Motu* et les *Questions mécaniques*. L'authenticité du premier est bien démontrée à l'encontre des objections de I. Hammer-Jensen ; M. C. défend aussi et non sans vraisemblance l'authenticité du second traité, tout en se montrant moins affirmatif, cette fois ; enfin, il croit que la doctrine des *Mech.* ne permet pas de conclure à leur inauthenticité et qu'on a pour le moins ici un écrit de la première école, antérieur à Straton.

Ce résumé, nécessairement trop succinct, ne peut donner qu'une idée incomplète de l'abondance des matériaux incorporés et utilisés par M. C. dans son ouvrage, de l'étendue de son information et du nombre d'aperçus intéressants, qu'on lui doit, sur des points de détail.

D'autre part, pour juger équitablement de son travail, il convient de s'arrêter aussi aux défauts qu'on peut y relever, car il n'y a guère moyen de se dissimuler que, dans l'ensemble, il prête le flanc à de sérieuses critiques. On regrettera tout d'abord que l'auteur n'ait pas usé de plus de discernement dans l'emploi des textes d'Aristote ; il n'ignore pas sans doute que beaucoup d'entre eux n'ont qu'une valeur purement dialectique et ne représentent point tels quels la pensée du Stagirite. Mais, en pratique, il ne tient pas suffisamment compte de ce fait : c'est ainsi que les vues développées dans la discussion préparatoire, sur les principes de l'être et du devenir, dans *Physic.*, I, 5-6, sont alléguées au même titre que l'exposé didactique qui y fait suite. L'importance accordée aux expressions imagées du chap. 9, au même livre, est manifestement exagérée ; et une remarque analogue s'impose au sujet des autres passages où Aristote se rabat sur une image, passages qui constituent dans l'ensemble de son œuvre autant de cas exceptionnels, et sur lesquels néanmoins M. C. semble vouloir s'appesantir. — Dans le détail de l'interprétation des textes, son exégèse — et partant sa critique — paraîtra quelque peu étroite : il ne tient pas compte de l'élasticité de la plupart des notions qui interviennent dans les explications philosophiques d'Aristote : matière et forme, puissance et acte et une foule d'autres — à des degrés divers, d'ailleurs, — sont des notions avant tout relatives, non seulement les unes aux autres, mais encore et surtout à l'ordre auquel on les applique ; elles représentent des « fonctions » et non point — à titre premier, du moins, — des réalités définies. De là des méprises graves dès qu'on cède à la tentation de reconnaître de façon ordinaire sous les mêmes termes, les mêmes réalités ou les mêmes principes ontologiques.

Personne sans doute ne songera à faire à M. C. un grief de ses

préférences pour une interprétation idéaliste de l'univers; mais il est permis de déplorer les répercussions qu'ont eues ses opinions personnelles sur sa façon de comprendre une philosophie aussi différente de la sienne que l'est celle d'Aristote. L'exemple d'Hamelin à qui l'œuvre du vieux Stagirite était pourtant si familière, est à cet égard peu encourageant, car certains aspects de la pensée aristotélicienne semblent lui être demeurés totalement étrangers. Or c'est à la conception qu'Hamelin s'était faite de l'aristotélisme que M. C. se réfère constamment ; son ouvrage tout entier est un hommage discret mais continu à l'œuvre de ce maître. Dès lors on verra sans étonnement le disciple se raidir devant les mêmes obstacles que lui, se heurter aux mêmes « scandales ». Ce qu'il dit du substantialisme d'Aristote est caractéristique à cet égard. Que le péripatétisme soit une philosophie « substantialiste », c'est là un fait évident; mais la notion de la substance, que M. C. paraît endosser à Aristote, notion fort imaginative et inspirée, semble-t-il, d'un matérialisme assez épais, appelle les plus expresses réserves : mis en face d'une conception de la réalité sans aucun doute fort différente de la sienne propre, l'auteur, semble-t-il, n'a pu s'en faire une idée qu'en poussant à l'extrême les oppositions avec ses vues personnelles. — Toutes les discussions qui se rattachent à cette question importante, se trouvent ainsi faussées à leur point de départ ; mais en outre l'auteur a négligé d'y faire intervenir la notion d'abstraction dont on sait le rôle considérable dans la théorie de la connaissance et de la science d'Aristote. La plupart des difficultés et des déficits que M. C. met au compte du « substantialisme aristotélicien » proviennent uniquement de ce qu'il en a fait la critique sans tenir compte du sens qu'il prend, et sans y mettre les correctifs qui s'y ajoutent d'eux-mêmes dans une philosophie où la doctrine de l'abstraction intellectuelle a un rôle capital. On voit combien ce procédé nous éloigne, — je ne dis pas, d'une explication historique au sens étroit du mot, que M. C. a très consciemment écartée, — mais d'une étude simplement et tout d'abord rigoureusement historique de la notion de force — ou de toute autre — *dans* le système d'Aristote. Il eût fallu, en commençant du moins, lui conserver ou lui restituer la physionomie qu'elle prend *à l'intérieur* du système lui-même.

Un mot encore sur la « mécanique d'Aristote ». M. C. l'écarte dès le début de son travail. Et sans doute peut-on lui donner raison, en somme, contre Duhem, dans la mesure où celui-ci a cédé un peu trop à la tentation de systématiser les données qu'on trouve éparses dans l'œuvre du Stagirite. Mais il importe de remarquer que Duhem lui-

même avait reconnu déjà que ces données ne sont ni toujours cohérentes ni toujours compatibles entre elles. Et du moment qu'on fait ces réserves, il n'est plus aussi téméraire qu'on veut bien nous le dire, de parler d'une mécanique d'Aristote. Tout se réduit-il donc à une querelle de mots ? Non certes, car on ne peut qu'être reconnaissant à M. C. des précisions qu'il a données, en montrant jusqu'à quel point les vues exprimées par Aristote sont encore loin de constituer un corps de doctrine, répondant à la notion d'une science mécanique digne de ce nom.

Encore ne faut-il point exagérer la portée de ces remarques ; car si l'on veut scruter surtout la notion de force, on risque de trouver bien déficientes et la mécanique et la philosophie modernes. Du moment, en effet, qu'on cherche la signification de cette notion au delà du pur symbole mathématique, on est en face du chaos. Comme le dit très bien M. C. dans sa Préface (p. VIII), « il n'y a pas actuellement d'idée de la force ». Après cette déclaration, on s'étonne d'autant plus de le voir, au cours de son ouvrage, constater l'incapacité d'Aristote à s'élever à la notion moderne de la force et paraître même lui en faire un reproche.

Mais il est temps de mettre un terme à ces critiques, sinon elles pourraient laisser l'impression — entièrement fausse — que la thèse de M. C. est une œuvre manquée. Œuvre dont, pour ma part, je crois devoir rejeter les conclusions générales et bien des conclusions particulières, œuvre dont la valeur historique doit faire l'objet des plus expresses réserves, — on en a dit les raisons ; — mais œuvre aussi, dont l'étude approfondie sera toujours fructueuse et utile, car elle est l'expression d'une pensée pénétrante, qui fouille dans les coins et recoins la physique et la métaphysique d'Aristote, qui aborde de front textes et doctrine, s'y attache et ne lâche prise, qu'après en avoir exprimé tout le suc qu'elle y peut trouver. Aussi un lecteur averti pourra-t-il faire son profit de cet ouvrage au point de vue de sa formation historique, tout en y aiguisant sa réflexion philosophique ; mais il serait imprudent d'y chercher des renseignements sur le système d'Aristote, sans les contrôler par une critique minutieuse et étendue en même temps.

En terminant cette revue de quelques travaux spéciaux sur la philosophie aristotélicienne, je dois tout au moins signaler les deux études que M. M. Defourny a fait paraître récemment dans les *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie ;* l'une a pour objet : *Aristote et l'éducation,* l'autre, l'*Évolution sociale* d'après Aristote. Si l'on y joint le mémoire que l'auteur a publié, il y a dix ans, dans

le même recueil sous le titre : *Aristote. Théorie économique et politique sociale* [1]), on s'aperçoit qu'il a repris en somme tous les problèmes principaux envisagés par Aristote dans sa *Politique*. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'études purement documentaires ; les problèmes ont été replacés dans leur cadre historique et les exposés souvent incomplets de la *Politique* ont reçu tous les compléments qu'une critique prudente pouvait y apporter en recourant aux autres écrits du Stagirite et à l'histoire des institutions et des doctrines avant et après Aristote. Ces quelques remarques suffisent à faire voir l'intérêt qui s'attache à la série de travaux que M. Defourny vient de mener à bonne fin.

IV. — Le problème de la connaissance dans l'Antiquité

Les volumes parus de l'ouvrage du R. P. J. Maréchal, S. J. : *Le point de départ de la Métaphysique,* ont déjà été analysés dans cette revue [2]). Mais les Livres I et II du Cahier I, consacrés à la position et aux essais de solution du problème critique dans l'Antiquité [3]), méritent encore une mention ici. L'auteur, sans doute, nous avertit qu'il n'entend point faire œuvre d'historien ; son but est nettement théorique. Toutefois, la méthode qu'il adopte, le met en contact trop intime avec l'histoire, — et l'histoire détaillée, — du problème de la connaissance, pour que toute la valeur de l'ouvrage ne soit pas liée à la solidité de la substructure historique. Or, on sait assez qu'au point de vue purement spéculatif les appréciations flatteuses et les plus autorisées ne lui ont point manqué. On peut donc en

1) M. Defourny, *Aristote. Théorie économique et politique sociale.* Annales de l'Institut supérieur de Philosophie (Louvain), t. III, 1914, pp. 1-34; *Aristote et l'éducation.* Ibid., t. IV, 1920, pp. 1-176; *Aristote. L'évolution sociale.* Ibid., t. V, 1924, pp. 529-696. Pour préciser l'objet de ce dernier mémoire et en souligner en même temps l'importance, je joins la table des chapitres : I. Les systèmes d'évolution ; II. La famille ; III. Villages et Nations ; IV. L'Etat ; V. La société des Etats ; VI. Conclusion.

2) Février 1924, R. Kremer, *Bulletin d'épistémologie,* pp. 100-103.

3) J. Maréchal, S. J., *Le point de départ de la Métaphysique.* Cahier I. De l'Antiquité à la fin du Moyen Age : La Critique ancienne de la Connaissance (Museum Lessianum). Bruges, Beyaert ; Paris, Alcan ; s. d. (Imprimatur : novembre 1922). Livre I. L'éveil de l'esprit critique dans la philosophie grecque : le scepticisme ancien et la critique de l'affirmation, pp. 1-25. — Livre II. L'antinomie de l'un et du multiple dans la philosophie critique. Vicissitudes d'une critique de l'objet d'affirmation, pp. 27-57.

aborder sans crainte la critique, en l'étudiant du point de vue spécifiquement historique.

Les 57 pages consacrées à l'Antiquité nous livrent en deux tableaux ou mieux deux esquisses d'un raccourci puissant : d'abord l'histoire du scepticisme depuis les apories des Sophistes préparées par l'Eléatisme et l'Héraclitisme, jusqu'au probabilisme des Académiciens et aux Ecoles pyrrhoniennes, — ensuite les vicissitudes du réalisme des Anciens et leurs essais successifs de solution devant le problème de l'unité et de la multiplicité de l'être. Le P. M. montre très bien comment dans l'une et l'autre question, la doctrine aristotélicienne, sans être arrivée à un état de maturité suffisant pour résoudre adéquatement toutes les difficultés, y oppose du moins les thèses capitales, qui contiennent en germe, sans les fournir toujours sous une forme explicite, les éléments d'une solution complète. Comparé aux systèmes qui l'ont précédé et suivi, l'aristotélisme constitue en quelque sorte un point culminant : l'évolution normale des idées, dans le domaine critique et métaphysique, y aboutit d'une façon naturelle et logique ; l'abandon des vérités maîtresses du système mène de fait, et fatalement d'ailleurs, à une crise de même genre, mais plus aiguë, que celle qu'il avait dénouée.

Cette impression d'ensemble répond sans doute à la vérité historique ; mais l'exposé du P. M. tend, semble-t-il, à en exagérer le relief. Cela tient sans doute en grande partie à la façon dont il a exposé le scepticisme des Sophistes et l'attitude prise par Aristote à leur égard. Il croit à l'exactitude du tableau d'ensemble que nous ont laissé de la sophistique Platon et Aristote ; dans ses traits généraux du moins, il répondrait à la réalité historique (p. 5, note). Cette manière de voir est assez sujette à contestation ; et il n'est pas nécessaire de vouloir réhabiliter à tout prix les Sophistes, pour la trouver légèrement forcée. Mais admettons un instant l'opinion de l'auteur. Il n'en reste pas moins qu'Aristote a exposé les doctrines des Gorgias et des Protagoras en s'attachant avant tout aux principes qui, à son avis, dominaient leurs affirmations et qu'ils n'ont peut-être jamais conçus de façon explicite ; et ensuite, c'est d'après ces données qu'il a interprété les formules fallacieuses de leurs discours. On aperçoit d'emblée le danger d'une méthode pareille quand il s'agit de reconstituer, je ne dis pas l'évolution logique d'une idée ou d'une doctrine, mais l'histoire réelle et concrète des idées et des doctrines. L'inconvénient se trouve singulièrement aggravé par le fait que le P. M. applique à son tour la méthode historique d'Aristote à la critique des Sophistes par le même Aristote : il tâche à dégager de la discussion assez touffue

opposée par le Stagirite aux thèses attribuées par celui-ci à ses adversaires, les principes éternels sous-jacents, fondements inébranlables de toute critique réaliste de la connaissance et de toute métaphysique de l'être.

Au point de vue purement théorique, les résultats obtenus sont sans doute remarquables ; d'un point de vue plus strictement historique le procédé appelle des réserves : on préférerait voir l'auteur marquer plus nettement les points où la reconstitution des doctrines n'a plus aucune prétention à faire revivre des opinions réellement et explicitement professées par les Anciens [1].

Le R. P. R. Bernard, O. P., a consacré un important article à *La critique aristotélicienne de l'intelligence* [2]. Il est intéressant de le comparer à l'étude parallèle du P. Maréchal. L'objet de l'article est plus restreint ; l'exposé, plus analytique. Sans s'astreindre à suivre pas à pas l'ordre adopté par Aristote, le P. B. reprend, en les groupant d'une manière logique, tous les passages des livres

1) Quelques remarques secondaires sur des points de détail. Pp. 38-39 et 44, alinéa 2 : les expressions employées donneraient à croire qu'aux yeux de l'auteur les mots ἰδέα et εἶδος désigneraient dans le vocabulaire d'Aristote et surtout de Platon, une « idée », une « idée générale » au sens psychologique et moderne du mot et non pas avant tout une forme ou un objet intelligible, sens fondamental unique, commun à la langue de Platon et d'Aristote. — P. 44, en bas : Où l'auteur a-t-il vu que *pour Aristote* la multiplication numérique dans l'espèce est due à la matière *première, principe de la quantité ?* A ce stade d'évolution, la théorie de l'individuation par la matière appartient en propre à saint Thomas. — P. 47, l. 1 : le mot τρόπους est oublié à la fin du texte cité. — P. 48 : le sens attribué au texte ἡ δ' αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή est un peu forcé ; rendu exactement p. 49. — Pp. 53-54 : historiquement, les dénominations en usage chez les Scolastiques « intellect agent », « intellect possible » ne correspondent pas de façon adéquate aux expressions des anciens : νοῦς ποιητικός, ν. παθητικός. — P. 54, 2° : Le principe énoncé (*Métaph.*, V (E), 1) n'a-t-il pas une portée purement logique ? Cf. *An. Post.*, I, 10, 76 a 31-36. — P. 55 : la trad. latine « littérale » du texte cité de la *Métaphysique* est moins exacte que les traductions courantes du Moyen Age ou de la Renaissance. — Ces quelques remarques ne doivent pas mettre le lecteur en défiance au sujet de la valeur et de la pertinence des citations faites par le R. P. M.; l'invraisemblable distraction de la p. 7, signalée dans l'Erratum, — et qui n'a d'ailleurs aucune importance au point de vue des doctrines, — est un cas absolument isolé. Une étude attentive de l'ouvrage montre que l'auteur a consulté consciencieusement les sources originales et les a en règle générale interprétées d'une manière irréprochable. On peut regretter, d'autre part, que pour certains penseurs de l'Antiquité, Aristote notamment et Sextus Empiricus, il se soit servi d'éditions vieillies et n'ait pas adopté le mode de citation en usage actuellement.

2) R. Bernard, O. P., *La critique aristotélicienne de l'intelligence*, dans *Rev. des Sc. philos. et théol.*, XI, 2, avril 1922, pp. 217-246.

B, Γ, K et autres de la *Métaphysique*, où Aristote défend contre les attaques des Sophistes la possibilité et la valeur de la *science*. L'étude critiqne du Stagirite porte, en effet, exclusivement sur cette forme de connaissance habituelle qu'il appelle science (ἐπιστήμη). Mais par la nature des choses elle comporte nécessairement une étude de l'intelligence (humaine) et dès lors la transposition opérée par le P. B. dans son article ne constitue même pas un changement réel de point de vue vis-à-vis de l'attitude prise par Aristote. — Les conclusions auxquelles il aboutit (p. 246), sont bien celles qu'on devait attendre d'une méthode aussi prudente et aussi sûre. L'apport d'Aristote à la solution du problème de la valeur de l'intelligence, se résume dans la découverte des procédés psychologiques propres à guérir de la maladie du doute et dans des indications, encore assez fragmentaires mais données d'une main très ferme, sur la réalité de l'objet et ses rapports avec le sujet. De ces indications, quelque brèves qu'elles soient parfois, peut sortir toute une critique réaliste de la connaissance, mais pour une grande part elle ne s'y trouve encore qu'*en puissance*. C'est l'impression très juste qui se dégage, à la lecture, de l'article du P. B. ; à cet égard, il est utile de le relire après l'exposé plus brillant du P. Maréchal ; on voit mieux dans quelle mesure celui-ci a ajouté aux vues exprimées par Aristote, en restituant les principes latents, sous-jacents à sa pensée — souvent de façon inconsciente, — ou en poussant plus loin que lui les déductions de ces mêmes principes [1]).

Depuis longtemps *Les Sceptiques grecs* de Brochard étaient

1) A signaler, une légère erreur dans l'art. du P. B. (p. 233, avec la note 2) ; elle ne touche pas d'ailleurs le fond de l'exposé. La *manière de voir commune* aux physiciens primitifs (δόγμα κοινόν : le P. B. traduit assez improprement par « dogme courant ») n'est pas un des faux axiomes qu'Aristote oppose au principe de contradiction. C'est simplement la doctrine suivant laquelle rien n'est produit du non-être, ainsi que le Stagirite le dit explicitement à l'endroit cité *(Métaph.*, K, 6, 1062 b 24 sqq.), et réfutée au premier livre de la *Physique*, comme il le rappelle à la fin du même passage *(ibid.*, l. 30-33).

Il est regrettable que l'auteur se contente de renvoyer au texte d'Aristote en se bornant à l'indication usuelle des pages et des lignes de l'édition Bekker. L'absence de toute référence aux livres et aux chapitres force le lecteur à vérifier chaque fois la citation, alors que des renvois moins sommaires lui eussent permis d'identifier facilement de mémoire les textes qui lui sont familiers. Quelques erreurs de lettres ou de chiffres le laissent en outre livré entièrement aux hasards d'une divination heureuse.

Le P. B. n'a trouvé ni différences ni progrès sensibles en comparant les deux

introuvables. L'édition nouvelle qui a paru l'an passé chez Vrin [1]), vient à son heure et est appelée à rendre de réels services à la génération actuelle. Il est remarquable, en effet, comment cette œuvre magistrale, prise dans l'ensemble, n'a point vieilli après plus de trente-cinq ans. Sans doute tel chapitre porte évidemment sa date. L'appréciation un peu sommaire et, dès lors, trop sévère de la contribution apportée par les Sophistes à l'évolution de la pensée grecque trahit une époque où la tentative de réhabilitation — d'ailleurs un peu excessive — de Grote n'avait pas encore porté tous ses fruits : depuis, on a eu l'occasion de peser d'une façon plus équitable ce qui doit être porté à l'actif et au passif de ces remueurs d'idées. De même, l'histoire de la philosophie de Socrate et des Petits Socratiques a été, sinon tout à fait renouvelée, du moins entièrement remise en question depuis une vingtaine d'années. Par la force des choses le travail de Brochard n'en porte aucune trace ; d'ailleurs ces points ne concernent que l'introduction, et non pas le corps de l'ouvrage, consacré à l'histoire des grandes Ecoles sceptiques. D'autre part, une œuvre de ce genre ne se retouche pas. On la réimprime telle quelle ou on ne la réédite pas. Et l'on a eu raison de choisir la première alternative. Toutefois l'on aurait rendu service aux lecteurs du xxe siècle en complétant entre crochets quelques indications bibliographiques. Car, quand on a, par exemple, les *Vorsokratiker* de Diels sous la main, on trouve bien fâcheux d'être renvoyé au texte défectueux des Fragments de Mullach. Mais ces désidérata de détail n'empêcheront certes pas que l'édition nouvelle des *Sceptiques grecs* ne soit de toutes façons la bienvenue.

Quoique datant de sept ans déjà, il y lieu de signaler encore l'ouvrage de M. Joseph Geyser, professeur à l'Université de Fribourg-

exposés parallèles, conservés dans les livres BΓ et le livre K de la *Métaphysique*, bien qu'il constate des retouches et des redites dans la première des deux rédactions (voir p. 217, avec les notes 7-9). Etant donné les traits de détail significatifs, propres à l'une et à l'autre, ces constatations fournissent un argument sérieux en faveur des vues de W. W. Jaeger sur la composition du traité. Les faits s'expliquent, en effet, beaucoup plus facilement si l'on a ici, non pas les restes d'un ouvrage inachevé, dont différentes ébauches auraient été mises bout à bout, mais les résumés ou les schémas de deux ou de plusieurs séries de leçons, portant parfois sur le même objet, mais correspondant à des cours professés des années différentes.

1) Victor Brochard, *Les Sceptiques grecs*, deuxième édition. Paris, J. Vrin, 1923. Un vol. grand in-8° de 432 pp. — La note d'introduction de la première édition est datée de septembre 1887.

en-Brisgau, sur *La théorie de la connaissance d'Aristote* [1]). Un chapitre préliminaire est destiné à renseigner le lecteur sur les principes épistémologiques de Platon et même de ses prédécesseurs. L'auteur expose ensuite les conditions générales de la connaissance d'après Aristote : sa conception de la vérité, l'objet de la connaissance et le rôle de la substance comme objet ontologiquement premier de toute connaissance, les catégories et leur signification dans le problème de la connaissance, la nature synthétique de toute connaissance (ch. 3-6). On passe ensuite aux différentes espèces de connaissances (ch. 7-12) : sensation, opinion (*Doxa*), science (*Episteme*), les principes et la connaissance des principes par le *Nous* et l'induction. Enfin un chapitre final sur la connaissance scientifique de la nature, et une conclusion où l'aristotélisme nous est présenté comme une voie moyenne entre le rationalisme et l'empirisme.

Ce résumé fait entrevoir l'ampleur du contenu de l'ouvrage et l'importance des problèmes abordés. Les textes d'Aristote mis en œuvre au cours de l'exposé, sont empruntés surtout, comme il fallait s'y attendre, aux écrits logiques, psychologiques et métaphysiques. Mais l'auteur a cru pouvoir tirer de leur interprétation et de leur rapprochement une doctrine cohérente, qui n'appartient en propre à aucun des domaines énumérés, mais qui répond à une étude faite du point de vue spécifiquement épistémologique. Devant un effort de systématisation aussi considérable, on peut se demander jusqu'à quel point l'ouvrage de M. G., est encore d'ordre historique. Sans doute, il connaît de façon remarquable les écrits du Stagirite et l'interprétation immédiate qu'il en donne est en général fort sûre. Mais nul n'ignore combien d'obscurités s'attachent à maintes particularités de la doctrine aristotélicienne, et à des particularités de grande importance pour les problèmes agités ici : théorie de la sensation et de l'intellection, notion de la substance, rapports de la substance et de la forme, etc. Sur tous ces points l'interprétation immédiate des textes nous laisse en suspens sur le sens profond de la doctrine : il faut donc recourir à une interprétation plus synthétique, pousser à fond des principes à peine ébauchés. Il s'agit dès lors de compléter Aristote dans l'esprit de l'aristotélisme. M. G. l'a fait en bon aristotélicien et avec une remarquable sagacité. Mais il a en même temps, et il ne s'en cache pas, des préoccupations très actuelles, dont ses ouvrages de philosophie théorique suffiraient

1) Joseph Geyser, *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles.* Münster i. W., Schöningh, 1917, in-8° de xii-316 pp.

d'ailleurs à révéler l'existence. Dans ces conditions on conçoit facilement les réserves qu'il convient de faire quand on veut apprécier au point de vue strictement historique son volume sur la Théorie de la connaissance d'Aristote. On pourrait y appliquer, sans avoir à les modifier notablement, certaines remarques faites à propos de l'étude — d'ailleurs postérieure — du P. Maréchal; il faudrait même accentuer les critiques adressées à celui-ci pour son paragraphe sur les Sophistes, pour les adapter au chapitre que M. G. consacre à Platon et aux Présocratiques [1]).

V. — Ouvrages généraux

On est heureux de posséder enfin un exposé général de la philosophie grecque en langue française, d'une valeur scientifique indiscutable et dû à la plume d'un historien bien connu, M. Léon Robin, dont des travaux spéciaux importants ont solidement établi la réputation depuis une quinzaine d'années [2]). Son dernier volume a paru dans la *Bibliothèque de Synthèse historique :* cela nous vaut 15 pages d'Avant-propos de M. Henri Berr, directeur de la Collection, consacrée elle-même à l'« Evolution de l'Humanité ». En un style passablement obscur et grandiloquent, il s'attache à y fixer les mérites

1) L'introduction de l'ouvrage (pp. 1-10) est peut-être révélatrice d'un état d'esprit, de nature à expliquer dans une certaine mesure la tendance un peu théorique de ce travail, d'ailleurs remarquable. C'est un plaidoyer en faveur de la méthode « doxographique », opposée à la méthode « biographique », dans l'étude de l'histoire de la philosophie. Le but qu'on se propose dans la première est avant tout la connaissance des doctrines et non pas celle de la personnalité des penseurs; dans la seconde, au contraire, on vise à connaître en premier lieu les philosophes, et de façon secondaire seulement leurs idées et leurs systèmes. L'auteur se prononce, disons-nous, en faveur de la première méthode, mais il admet, et il a la sagesse d'en convenir, que l'étude historique des doctrines ne se conçoit pas sans une connaissance aussi complète que possible de leurs origines et des circonstances concrètes qui leur ont donné naissance. D'autre part, la biographie d'un philosophe ne va pas sans une étude approfondie de sa philosophie. Dès lors, on le voit, les moyens mis en œuvre et les résultats obtenus par les deux méthodes sont sensiblement les mêmes, quoique le but et le point de vue soient différents dans les deux cas. Les préférences de M. G. ne laissent pas toutefois d'être significatives.

2) Léon Robin, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, un vol. in-8° carré de XXI-480 pp., de la *Bibliothèque de Synthèse historique :* L'Evolution de l'Humanité, dirigée par Henri Berr. Paris, La Renaissance du Livre, 1923.

et la signification de l'œuvre de M. Robin, en tant que celui-ci nous initie aux origines de la Pensée pure. — On se demande si c'est ce trop bienveillant patronage, qui a inspiré à l'auteur le titre un peu ambitieux de son ouvrage et les intitulés non moins abstraits qui résument le contenu des différents livres, répondant aux grandes périodes de la philosophie grecque : « Science et Philosophie » (L. II), « La culture humaine » (L. III), « L'Homme dans l'Univers. L'idéal du Sage » (L. IV). Comprenez qu'il s'agit tout simplement des Présocratiques, — des Sophistes et de Socrate, Platon, Aristote, — et, enfin, des écoles postaristotéliciennes.

Quoi qu'il en soit, le lecteur qui se laisserait rebuter dès l'abord par ce pompeux fatras, aurait bien tort. Il est préférable à tous points de vue d'aller droit au contenu du volume : on y trouvera un exposé très serré de la philosophie grecque depuis ses origines. Celles-ci sont rattachées, comme de juste, d'une part, à la réflexion morale qui trouve son expression dans la poésie, d'autre part, aux essais de représentations systématiques de l'univers, que sont les théogonies et les cosmogonies primitives. Dans la suite de son ouvrage, M. R. a bien soin de marquer également, dans une mesure suffisante, l'influence exercée par les progrès de la technique et des diverses sciences sur le développement de la pensée philosophique proprement dite. Toutefois, les indications, en somme fort succinctes, qu'il donne à cet effet sur les connaissances des Grecs, aux différentes époques de leur civilisation, en fait de médecine, de sciences naturelles, de mathématiques, d'astronomie, etc., n'ont qu'un rôle secondaire dans l'ensemble de l'exposé. On n'a donc point ici un résumé complet de l'histoire de la science en même temps qu'une histoire générale de la philosophie dans l'antiquité. On a simplement, — et il n'y a pas lieu de le regretter, — une histoire de la philosophie grecque mise en rapport avec les courants d'idées qui ont pu ou dû l'influencer, et, pour finir, quelques notes complémentaires sur les succédanés de cette philosophie dans le monde romain et sur les relations, assez difficiles à préciser, qu'elle eut à son déclin avec les religions d'origine orientale et avec le Christianisme en particulier.

Dans l'Introduction l'auteur, après avoir indiqué l'objet et les divisions de son travail, donne un chapitre, bref mais bien conçu et très fourni, sur les sources de notre connaissance de la philosophie ancienne. Puis, dans le corps de l'ouvrage, l'exposé des systèmes et de la succession des penseurs et des Ecoles suivant l'ordre traditionnel. La masse de renseignements précis et bien liés que M. R. est arrivé à accumuler dans ces 450 pages est vraiment

remarquable. On sent qu'il a souvent peine à condenser l'abondance des données dont il veut faire part au lecteur et qu'il se refuse à résumer en quelques formules limpides, mais trompeuses à raison de leur simplicité même. Il en résulte que cet exposé, toujours très plein, devient parfois touffu et paraîtra dès lors obscur, surtout à ceux qui n'ont pas par ailleurs une certaine initiation aux matières traitées. Mais ceux, au contraire, qui sont familiarisés en quelque mesure avec l'histoire et les monuments de la pensée antique, constatent avec satisfaction que l'auteur travaille de façon constante en contact intime avec les sources et renouvelle ainsi pour eux ce contact vivant, à travers les interprétations qu'il doit nécessairement faire subir aux documents fragmentaires qui nous restent. Aussi son ouvrage n'a-t-il rien d'un manuel, entendu comme la quintessence abstraite et simplifiée, tirée d'exposés plus complets et plus détaillés. Cela lui vaudra peut-être un succès moindre auprès de certains débutants, pour qui les formules tranchées et les cadres nets, fussent-ils trompeurs et irréels, répondent mieux à un premier besoin d'orientation ; cela ne diminuera évidemment en rien la valeur scientifique de cette nouvelle histoire de la philosophie grecque.

Cette histoire toutefois est encore trop un résumé, pour que l'auteur ait eu le moyen d'y esquisser même les preuves de ses assertions, là où il y a matière à discussion. Il ne peut donc être question de reprendre ici ces différents points et d'examiner les solutions proposées par M. R. L'on ne s'étonnera pas, par exemple, de lui voir reproduire les vues assez personnelles qu'il avait développées sur le platonisme de la dernière période dans son grand travail de 1908, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote ;* on admirera plutôt la discrétion avec laquelle il paraît atténuer quelque peu ces vues. — On s'étonnera davantage de l'interprétation assez rigide, donnée, pp. 364-365, de la théorie de l'intellect en puissance et de l'intellect agent, sans que le lecteur non averti puisse deviner que les explications divergentes des commentateurs, auxquelles il est fait allusion, n'ont pas pour objet immédiat la doctrine attribuée par M. R. à Aristote, mais sont autant d'interprétations différentes de la sienne et s'appliquant aux mêmes textes aristotéliciens. On trouvera sans doute bien peu satisfaisant le paragraphe consacré à la philosophie première du Stagirite; on y rencontre notamment à plusieurs reprises l'identification, vraiment insoutenable, de l'« *être en tant qu'être* » avec l'Être premier ou le Premier Moteur du livre Λ de la *Métaphysique*. Quant à l'appréciation générale, assez dédaigneuse, de l'œuvre philosophique d'Aristote

(pp. 370-371), on ne voit guère comment elle répond à l'exposé qui précède; — mais ceci n'est déjà plus de l'histoire et ne justifie donc pas une mention spéciale ici. — On se demande pour quelle raison les écoles postaristotéliciennes (Livres IV et V, pp. 375-453) ont été traitées si sommairement : quand on compare le nombre de pages qui leur sont consacrées avec les développements relativement détaillés accordés aux divers systèmes des Présocratiques, — et dont nul ne songera à se plaindre, bien au contraire, — on trouvera que, malgré ses défauts, la philosophie grecque à son déclin n'a pas la place qui répond à son importance. Serait-ce que l'auteur, arrivé au dernier quart de son ouvrage, s'est vu limiter l'espace par les exigences de l'éditeur? Ce serait bien regrettable. L'histoire du Stoïcisme méritait certes une étude plus approfondie : telle qu'elle est présentée, il n'y a pas moyen de se faire une idée même rudimentaire de son développement, quelles que soient d'ailleurs les obscurités et les incertitudes qui en voilent les origines. Peut-être y aurait-il lieu de répéter la même chose, sinon pour le Néo-Platonisme dans son ensemble, du moins pour le Plotinisme. De plus l'auteur, en insistant de façon quelque peu excessive sur le côté mystique des spéculations de Plotin, a-t-il négligé de mettre en lumière l'apport très réel de sa philosophie à la théorie de l'infini métaphysique. Les rapports historiques et théoriques de la révélation chrétienne avec la philosophie, — et avec la philosophie néo-platonicienne en particulier, — sont indiqués aussi (p. 452) en une phrase trop obscure pour prêter vraiment à la discussion, mais dont les expressions paraissent dénoter une ignorance assez étrange concernant le contenu de l'un des deux termes et des rapports qu'il implique nécessairement avec l'autre.

A la fin du volume on trouve une bibliographie fort bien conçue, répondant en même temps aux exigences scientifiques et aux besoins immédiats de la pratique. Dans les 182 numéros qu'elle comporte, les ouvrages en langue française ont naturellement une place privilégiée, mais tous les travaux indispensables, toutes les publications fondamentales en langue étrangère sont mentionnés à leur rang. Au cours de son exposé, l'auteur renvoie, dans les notes, aux éditions et aux études énumérées dans la liste bibliographique en n'indiquant ces ouvrages que par leur numéro d'ordre en chiffres romains. Tel quel ce système de références est franchement désagréable et d'une utilisation difficile. Il eût suffi de joindre le nom des auteurs ou quelque autre sigle aisément reconnaissable, pour faire disparaître des inconvénients très réels ; le volume n'en eût pas été alourdi de 30 lignes de texte. — L'index alphabétique

(7 pages de trois colonnes) est très complet ; les noms d'hommes, d'écoles philosophiques, et d'objets, sans compter les mots grecs, y sont nettement distingués les uns des autres par des caractères typographiques différents. — Enfin on a eu l'heureuse inspiration d'insérer dans le volume une carte générale des régions où a rayonné l'influence grecque, de la Sardaigne jusqu'à la Perse ; on doit regretter seulement que le bassin de la Mer Egée s'y trouve reproduit à une échelle trop réduite pour qu'on puisse y voir autre chose qu'un fouillis de noms à peine déchiffrables.

A. Mansion.

COMPTES RENDUS

B. Van Benthem, O. P., *Essai sur l'induction, son domaine, son fondement*. Un vol. in-8°, 198 pp. Zwolle, Waanders, 1923. — Fl. 4,20.

Ce livre offre un tableau assez large de l'ensemble des questions qui se rattachent à l'induction. Ces questions sont traitées de façon assez sommaire et dans un ordre qui n'est pas parfaitement clair. Les opinions examinées auraient pu être mieux rattachées à l'histoire des idées et sans doute aussi à l'histoire des sciences ; en approchant des temps contemporains on aurait été amené à tenir compte des formes variées que la critique de l'induction a prises d'après la diversité des branches scientifiques.

D'autre part, l'examen des auteurs anciens aurait pu être plus complet et plus poussé. L'auteur aurait pu relever chez Jean de Saint-Thomas un article important et qui s'accorde avec sa thèse. Il aurait pu tirer aussi d'un travail de M. Mansion, paru ici-même, plus de précisions qu'il n'en fournit sur les divers textes des maîtres scolastiques relatifs à l'induction. Mais tout cela fût devenu très vaste et l'auteur n'a voulu faire qu'un « essai ». On aurait mauvaise grâce à le lui reprocher.

Tel quel, cet essai témoigne d'idées justes sur une question qui n'est point de solution aisée. L'auteur a bien marqué ce qu'est, chez les anciens, l'induction complète et il fait bien de ne pas essayer de mettre un lien entre cette forme de raisonnement et ce

que nous appelons l'induction scientifique. Il renonce avec raison à trouver chez saint Thomas une théorie de cette induction ; peut-être aurait-il pu tirer davantage de certains textes, entre autres du célèbre passage « diu medicus consideravit » où il semble bien qu'on puisse discerner une distinction entre l'*ars* et la *scientia;* en tout cas il a bien marqué que l'abstraction seule ne fournit pas des vérités nécessaires.

Toute loi nécessaire repose sur des principes analytiques. L'auteur montre ainsi très bien comment, à la base des mathématiques, de la logique ou encore de la morale et des lois sociales, il doit y avoir des principes évidents, point de départ d'une déduction. De même, et ceci est proprement le sujet qu'il devait traiter, la valeur nécessaire des lois de la nature ne peut reposer que sur un principe évident et sur une déduction. Cela est très vrai et l'auteur a le grand mérite de l'avoir bien vu et bien dit.

On voudrait le voir distinguer davantage la philosophie de la nature et la science expérimentale, les lois de sens commun et les lois scientifiques. Quant au principe fondamental qui peut fonder la valeur nécessaire des lois, on voudrait le voir plus complètement étudié. Il y a une bonne discussion du hasard, mais elle ne touche que l'aspect négatif du problème. Il faudrait examiner positivement comment, selon saint Thomas, nous connaissons les « natures ». Quoi qu'il en soit, la vérité est bien dans la direction où l'auteur la cherche et il faut le féliciter d'avoir abandonné les directions illusoires où d'autres scolastiques s'étaient engagés.

L. Noël.

Henri Bergson, *Durée et simultanéité à propos de la théorie d'Einstein.* Deuxième édition, augmentée. Paris, Alcan, 1923. In-16, x-289 pp. Prix : 8 francs.

Cette deuxième édition reproduit le texte de la première, publiée en 1922, mais elle est augmentée de trois appendices (45 pages) destinés à dissiper certains malentendus. Le but poursuivi par l'auteur est de confronter sa conception de la durée avec les vues d'Einstein sur le temps, et cet objet est encore limité par ce fait que M. Bergson ne veut envisager que la relativité restreinte. Son point de vue n'est pas physique mais philosophique ; il cherche la signification philosophique de thèses déterminées de la théorie de la relativité.

L'ouvrage débute par une description de l'expérience de Michelson-Morley. Ce n'est qu'un exemple concret d'un problème général

auquel la physique classique se bute et dont la solution est fournie par la transformation de Lorentz. M. B. traduit ces formules en une agréable conversation.

Le chapitre deuxième, intitulé « la Relativité complète » traite de la réciprocité du mouvement et rappelle à ce propos les exposés de *Matière et mémoire* sur le mouvement relatif et absolu et l'idée de « corps ».

C'est ici que le quiproquo commence. M. B. écrit « ...dans l'hypothèse de la Relativité, le système de référence sera lui-même immobile pendant tout le temps qu'on l'emploiera à référer. ...comme on ne peut pas se mouvoir par rapport à soi-même, l'immobilité sera, par définition, l'état de l'observatoire où l'on se placera par la pensée : là est précisément le système de référence » (p. 49). Pardon, le trièdre de référence est solide ; c'est-à-dire que, entre ses différents points, les distances mesurées dans le trièdre restent constantes. Puisque je ne puis me mouvoir par rapport à moi-même, si je me prends comme point de repère « mon » immobilité ou « mon » mouvement sont des termes qui n'ont plus de sens. Le coureur qui se prend pour point de repère et pense : « mon concurrent est à 30, puis 50, 80, 100 mètres derrière moi », n'a pas commencé par supposer qu'il était lui-même immobile.

Le chapitre III traite de la nature du temps. Partant de la continuité de notre vie intérieure, durée immédiatement perçue, M. B. montre comment nous étendons cette perception aux choses extérieures jusqu'à l'unité d'un Temps impersonnel. Il insiste sur la nécessité d'une mémoire pour qu'il y ait durée, liaison de deux instants l'un à l'autre, donc temps. « Nous mettons de la conscience au fond des choses par cela même que nous leur attribuons un temps qui dure » (p. 62). La durée perçue est d'ailleurs indivise ; pour pouvoir la mesurer il faut la dérouler en un mouvement local et diviser la trajectoire parcourue. Nous choisirons donc un mobile comme compteur de temps et il sera compteur unique et universel si nous parvenons à établir une simultanéité entre les événements extérieurs et les points de la trajectoire. M. B. insiste alors sur la simultanéité de deux flux conscients puis sur celle de deux événements se passant au même endroit. Ici (p. 73) deuxième quiproquo. A propos de deux événements « voisins » l'auteur remarque qu'il n'y a pas de science possible, si on ne peut figurer schématiquement sur une feuille de papier la totalité de l'univers. Mais, dit-il, « un microbe intelligent trouverait entre deux horloges voisines un intervalle énorme ». Pardon, un intervalle qu'il représentera par un nombre énorme. Un boursier parisien disait : la livre n'a pas

baissé aujourd'hui. Oh si, répondit un Allemand, elle a baissé de 2.347 marks papier. Deux millièmes de centime. La relativité est loin de contredire à ces affirmations ; elle dit ceci : Pierre trouve que A et B sont simultanés. Ces événements se produisent en des lieux dont la distance mesurée par Pierre est *l*. Paul, qui se meut par rapport à Pierre, peut trouver et trouve que A et B ne sont pas simultanés et la durée que Paul vit entre A et B peut s'exprimer par une fonction des mesures de Pierre où *l* figure. Si un microbe qui repère dans le même système que moi me dit qu'entre deux événements que je juge simultanés il s'est écoulé 2 milliardièmes de secondes au lieu d'écrire $t_B - t_A = 0$, j'écrirai $t_B - t_A = 0{,}000\ 000\ 002$.

M. B. remarque qu'en ce qui concerne le temps la science compte des instants, note des simultanéités, mais reste sans prise sur ce qui se passe dans les intervalles et il revient sur le procédé de spatialisation auquel il impute comme un défaut l'impossibilité de s'arrêter avant le déroulement total de l'avenir. Est-ce que la possibilité de prédire n'est pas plutôt la conséquence de toute affirmation du déterminisme ?

Au chapitre IV, M. B. étudie la pluralité des temps après avoir résumé le résultat acquis : pas de temps sans un avant *et* un après, par conséquent pas de temps sans quelque mémoire. Est seul réel un temps qui peut être perçu.

M. B. veut démontrer que les temps multiples de la théorie de la relativité restreinte sont des temps fictifs, c'est-à-dire qui, sous peine de contradiction, ne peuvent être perçus. On fait à des époques différentes l'expérience de Michelson. On obtient toujours le même résultat : « c'est tout bonnement que la terre est immobile. Il est vrai que le problème reparaît alors à nos yeux pour les habitants du soleil » (p. 92). Il est surtout vrai qu'en immobilisant la Terre on a mobilisé tous les astres et qu'il faudra imaginer un démon qui entraîne le soleil dans un mouvement qui ne sera ni rectiligne ni uniforme. M. B. croit qu'en relativité on décrète arbitrairement qu'un système de référence est immobile et, tout en voulant rester dans le domaine de la relativité restreinte, il n'admet pas qu'on doive se limiter à ne considérer que des systèmes galiléens.

Si l'on veut exposer la dynamique du système solaire, on peut mettre les axes de référence où l'on veut. On dira alors 1° le soleil se déplace de telle façon et on n'en donne pas d'explication ; 2° une planète reste toujours dans le plan, d'ailleurs mobile, déterminé par le soleil et la tangente à la trajectoire de la planète et elle y décrit une trajectoire conforme aux lois de Kepler. Mais si l'on veut étudier le système solaire dans l'univers, il faut ou bien choisir des axes

privilégiés, c'est-à-dire par rapport auxquels le mouvement du centre de gravité du système solaire soit rectiligne et uniforme, car en vertu du principe d'inertie ce mouvement n'exige aucune force ; ou bien déterminer la masse ou le démon qui rendra compte, conformément aux lois, du mouvement variable de ce centre de gravité.

Le problème théorique de la pluralité des temps, l'application au train et à la voie et au voyage en boulet sont résolus en fonction de l'affirmation que l'immobilité résulte, par décret, du choix du système de référence. Pierre et Paul sont en mouvement l'un par rapport à l'autre. Ils repèrent des événements dans des systèmes qui leur sont solidaires. Or, par le fait qu'ils les choisissent, leurs systèmes sont immobiles. Etant donc tous deux dans la même situation d'immobilité décrétée, ils doivent trouver les mêmes résultats. Les temps multiples sont des temps fictifs que chaque observateur attribue à l'autre, mais qui disparaissent au moment où chaque observateur imagine qu'il passe dans le système de l'autre car, avant comme après le passage, étant là où il est, il est immobile.

Le problème qu'a résolu la Relativité restreinte est au contraire le suivant.

Nous possédons une physique du monde vérifiée uniquement dans les systèmes d'axes privilégiés. Ces lois physiques nous les avons élaborées mais nous n'y pouvons rien si elles sont vérifiées dans tels systèmes d'axes et pas dans d'autres. Par rapport à tout système d'axes galiléen, la terre a un mouvement variable. Un système d'axes liés au centre de la terre ne peut donc être assimilé pendant une partie notable de l'année à un même système privilégié. Par exemple, à six mois d'intervalle il faut assimiler le système lié à la terre à deux systèmes dont la vitesse relative est de 60 kilomètres à la seconde. La physique classique implique que cette circonstance se manifestera. Or les lois de l'électromagnétisme, représentées généralement dans les exposés par l'expérience de Michelson, sont identiquement vérifiées par des physiciens bien réels dans un système lié à la terre. La théorie classique, qui comporte, outre les lois, le point de départ que le temps est un invariant, se trouve mise en contradiction avec elle-même.

Lorentz — car il s'agit ici de relativité restreinte — a levé la contradiction en niant que le temps fût un invariant. Il a donné les rapports qui unissent les mesures de longueur réellement effectuées et les mesures du temps réellement vécu par deux observateurs réels en mouvement l'un par rapport à l'autre.

M. B. résout le problème en écrivant (p. 162) : « Si un spectateur simplement imaginé par moi devenait réel,... il dirait que, mobile

ou immobile, avec des mesures vraies ou fausses, il obtient la même physique que moi et aboutit à des lois universelles ». Loin de résoudre le problème c'est le mal poser. Deux observateurs munis d'instruments qui, en coïncidence spatio-temporelle sont constamment identiques, font des mesures réelles, alors qu'ils sont en mouvement rectiligne et uniforme, l'un par rapport à l'autre. Ils obtiennent tous deux la même physique, ce qui est contradictoire aux principes de cette physique elle-même.

Le chapitre V s'intitule : « Les figures de lumière ». Sur l'exemple de Michelson-Morley, M. B. examine les effets de déformation produits par le mouvement : 1° dilatation du temps ; 2° dislocation de la simultanéité ; 3° leur combinaison ou contraction de Lorentz. Il montre bien un des aspects du renversement effectué par la théorie de la relativité restreinte. « Selon les anciennes idées on eût dit : c'est la figure rigide d'espace qui impose ses conditions à la figure de lumière. La théorie de la Relativité consiste... à dire : c'est la figure de lumière qui impose ses conditions à la figure rigide ». Ce renversement ne serait évidemment plus possible si on avait défini « la figure rigide d'espace ».

Le chapitre VI traite de l'« espace-temps » à quatre dimensions, et expose surtout une double illusion qui en résulte. La première c'est qu'ayant spatialisé le temps pour en faire une dimension d'espace on remplace le devenant par le devenu. La seconde c'est que puisqu'on peut sectionner ce continu à 4 dimensions d'une infinité de façons en un continu à trois dimensions d'espace qui varie suivant la quatrième dimension, le temps, il y aura des mesures d'espace et de temps multiples. La première illusion résulte de tout déterminisme et la seconde est l'expression bien exacte d'expériences réellement effectuées.

M. de la Vallée-Poussin n'a pas parlé du charme des exposés de M. B. Il n'a pas dit non plus la finesse de ses analyses psychologiques. Le point de vue du psychologue n'est pas celui du physicien. Mais il a écrit : « L'illustre académicien commet plusieurs erreurs de principe dans l'interprétation de la Relativité restreinte... Malgré toute l'admiration que nous inspire le grand talent de M. Bergson et le respect que nous professons pour son autorité incontestée, il nous est impossible d'accepter quoi que ce soit de ses thèses sur la Relativité » [1]). Nous nous honorons de partager cette appréciation.

F. Renoirte.

1) *Bulletin de l'Académie royale de Belgique* (Classe de Sciences), 1923, n° 12, p. 682 (Hayez-Bruxelles).

Maurice De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale.* T. I. Des origines jusqu'à Thomas d'Aquin. In 8° de VIII-396 pp., 5me édition française. — Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1924.

Nous ne pouvons mieux faire, pour attirer l'attention sur la nouvelle édition, longtemps attendue, de cet ouvrage, que de donner quelques extraits de la Préface. L'auteur écrit : « Les fouilles qui, depuis un quart de siècle, sont pratiquées dans le sol philosophique du moyen âge, ont été poussées si activement en ces dernières années que toute entreprise de coordination des résultats donne une impression de vertige. Tant de personnalités nouvelles surgissent, tant de mouvements d'idées s'entrecroisent, tant de faits s'enchevêtrent, qu'on serait tenté d'accuser de témérité celui qui se risque à écrire en ce moment une *Histoire de la Philosophie médiévale en Occident.*

» Un long temps doit se passer encore avant qu'on ne possède, sur les productions du moyen âge, un ensemble de connaissances comparables à celles qui ont été recueillies et ordonnées par les historiens de la philosophie grecque. Ici la période des découvertes de textes est close, là elle bat son plein. Il est donc inévitable que les essais de synthèse historique, comme celui que nous tentons, aient un caractère provisoire. Ils ressemblent aux cultures de lupin qu'on impose aux terrains nouveaux, cultures appelées à être sacrifiées, mais qui féconderont le sol qui les porte et prépareront les récoltes de l'avenir.

» Personne ne s'étonnera que cette nouvelle édition française, très distante de celle qui la précède à raison des événements de la guerre, soit une mise en œuvre de beaucoup de matériaux nouveaux, et que dans beaucoup de ses parties, elle ait subi des transformations... Toutefois ces transformations laissent intacts les cadres généraux établis dans les éditions précédentes. Les deux grandes directives auxquelles, dès 1900, nous avons demandé une interprétation synthétique des faits philosophiques, nous paraissent plus que jamais s'imposer ; et elles dominent, comme de hauts pics dans un massif montagneux, la multitude des éléments que l'érudition ne cesse d'accumuler.

» La première : à savoir qu'il y eut, dans le moyen âge occidental, des philosophies distinctes de la théologie, n'est plus contestée par aucun de ceux qui ont pris un contact direct avec la philosophie médiévale.

» La seconde, à savoir que la scolastique n'est pas toute la philosophie médiévale, mais sa meilleure part, qu'elle représente le patri-

moine collectif de la masse des intellectuels d'Occident, et qu'elle dut compter tout le long des siècles avec des oppositions redoutables, — cette seconde thèse, tout en gagnant de nombreuses adhésions, demeure cependant discutée, et ce n'est pas ici l'endroit d'en entreprendre la justification.

» A ceux qui la rejettent, parce que leur attention se porte sur les aspects *différentiels* que présentent les philosophies médiévales, nous dirons que, selon nous, l'étude de ces aspects ne prend toute sa valeur et ne donne tous ses fruits que si elle est associée à celle des doctrines communes, et s'éclaire constamment de la lumière que celles-ci projettent.

» D'autre part, il nous est agréable de constater qu'une étude parallèle de la civilisation du XIIIe siècle — point culminant du moyen âge — confirme de façon inattendue et remarquable la justesse de pareille interprétation. Dans tous les domaines de la vie psychique, — art, religion, mœurs, politique, — le moyen âge est travaillé par des idéals collectifs, par de grandes forces cosmopolites qui agissent de façon similaire dans les divers pays de l'Europe occidentale.

» L'étude des mouvements philosophiques dans leur milieu et dans leurs relations d'interdépendance avec d'autres facteurs de la civilisation est appelée à illuminer d'un jour nouveau des systèmes de pensée dont on ne s'était pas soucié jusqu'ici de saisir les attaches temporelles. Nous nous sommes engagé, non sans hésitation, dans cette voie où, pour avancer avec une complète assurance, la collaboration des historiens du moyen âge serait indispensable. C'est assez dire que nous nous rendons compte des lacunes que l'on pourra relever à ce point de vue dans notre travail.

» Comme dans les éditions précédentes, notre pensée s'est arrêtée avant tout sur les théories et les systèmes.

» Dans l'exposition que nous en ferons, comme dans l'étude de leurs filiations, nous choisirons pour fil conducteur la logique interne de la pensée d'un homme bien plus que ses intentions. Les exemples abondent de philosophes qui, par des déclarations expresses, tentent d'esquiver des conséquences auxquelles la pression dialectique des idées ne leur permet pas de se soustraire. C'est ainsi que tous les monistes du moyen âge ont *voulu* sauvegarder la coexistence de l'Un et du Multiple, et que les plus audacieux théologiens ont *voulu* respecter le dogme catholique.

» Autre chose est l'intention, révélatrice d'un tempérament et d'une personnalité ; autre chose la doctrine, produit plus ou moins vigoureux de la pensée. Un contenu de doctrine est indépendant

des préoccuptions subjectives dont elle s'inspire. De tout temps on voit des hommes errer de bonne foi, et mettre d'excellentes ambitions au service des pires doctrines. Nous aurons l'occasion de faire des applications nombreuses de ce principe important d'exégèse ».

A. Mansion.

CHRONIQUE

Nomination. — A l'Institut catholique de Paris M. Bernard Roland-Gosselin vient d'être nommé titulaire d'une chaire de droit naturel et M. l'abbé Lallement titulaire d'une chaire de sociologie.

Décès. — Le psychologue américain G. Stanley Hall est mort récemment à l'âge de soixante-dix-huit ans.

Né en 1846, il fut nommé en 1881 professeur de psychologie et de pédagogie à l'Université John Hopkins à Baltimore et y fonda le premier laboratoire de psychologie aux Etats-Unis. En 1887 il fonda l'*American Journal of Psychology*, en 1891 le *Pedagogical Seminary*, en 1893 le *National Association for the study of children*. De 1888 à 1920 il fut président de Clark University à Worcester (Mass.).

Le grand mérite de G. S. Hall a été de mettre en relief l'importance de la psychologie génétique et son nom restera parmi les représentants les plus illustres de l'étude de l'enfant et de la psychologie appliquée à l'éducation. Parmi ses ouvrages, signalons : *Adolescence* (1904) et *Educational Problems* (1911).

— Le R. P. Symphorien Waver, définiteur général de l'Ordre des Frères Mineurs Capucins, est mort à Rome, le 1er avril dernier, à l'âge de 51 ans. Docteur en philosophie thomiste de l'Université de Louvain, il publia diverses études sur la doctrine de Duns Scot et de saint Bonaventure, en dernier lieu, dans le tome V des *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie*, le texte d'une conférence sur *L'Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, prononcée en novembre 1920.

— On annonce la mort à Ratisbonne du professeur J. A. Endres, auteur d'excellents travaux sur les grands Scolastiques du XIIIe s., Albert le Grand, saint Thomas, etc., et d'ouvrages estimés de philosophie théorique.

— Un des directeurs des Kant-Studien, M. Max Frischeisen-

Köhler, professeur de philosophie à Halle, est mort à l'âge de 46 ans.

— M. B. Kellermann qui appartint à l'école de Marbourg, connu pour divers travaux d'histoire de la philosophie, est décédé à l'âge de 54 ans.

— Le 1er avril dernier, est décédé M. Emmanuel Joyau, professeur honoraire à l'Université de Clermont-Ferrand, auteur de plusieurs travaux, entre autres : *Les principes des sciences sociales* (1897), *La Chaire de Philosophie à l'Université de Clermont-Ferrand* (1899), *Epicure* (1910), etc.

Prix et concours. — Le 7 mars 1924, l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris a accordé, sur le prix Saintour, 1000 francs à M. Paul Masson-Oursel pour son *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne.*

— Le sujet du concours annuel de la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg était cette année : *L'amour de Dieu, d'après saint Bernard.* Le prix (1000 frs) a été partagé entre le R. P. Pierre Guilloux, S. J. et M. l'abbé Bénabent, curé de Maurent, par Saint-Félix (Haute-Garonne).

Le sujet suivant est proposé pour 1925 : *L'attitude de saint Bernard à l'égard de la dialectique.* Les manuscrits devront être envoyés au Doyen de la Faculté avant le 1er avril 1925. Ils ne doivent pas être signés, mais porter une devise qui sera reproduite sur une enveloppe fermée contenant le nom et l'adresse de l'auteur. Les résultats seront publiés fin mai. Prix : 1000 francs.

— L'Université de Salamanque a ouvert un concours à l'occasion du VIe centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin. Parmi les questions proposées signalons :

1. Exposition et critique des systèmes juridiques modernes, à la lumière de la théorie thomiste de la connaissance (prix : 3000 pes.).

2. La doctrine de saint Thomas et les conceptions modernes de l'Etat (500 pes.).

3. La doctrine de la Justice d'après la Somme Théologique (500 pes.).

4. Le principe d'individuation selon saint Thomas et le concept de la personne juridique (250 pes.).

Les mémoires doivent être envoyés au doyen de la faculté de Droit de Salamanque avant le 31 décembre 1924. Ils seront anonymes et porteront une devise qui devra être répétée sur une enveloppe cachetée contenant les nom et adresse de l'auteur. Les lau-

réats recevront le prix indiqué, plus 50 exemplaires de leur travail, au cas où celui-ci serait publié. Le Jury se réunira en mars 1925.

— Le prix Maurice Trubert (2000 frs) a été décerné par l'Académie française à M. Gouhier pour son ouvrage : *La Pensée religieuse de Descartes.*

Congrès. — Le Congrès international de philosophie de Naples s'est tenu en cette ville du 5 au 9 mai dernier. Les cérémonies commémoratives et les séances solennelles annoncées ont eu lieu dans l'ordre prévu. Signalons parmi les communications faites en réunion plénière celles de M. Hans Driesch sur la Philosophie de la vie organique, de M. Et. Gilson sur l'Humanisme de saint Thomas, de M. Benrubi sur « Kant, Maine de Biran et le Mouvement philosophique au temps présent ». En l'absence de l'auteur, M. Brunschvicg donna un résumé du discours composé par M. Maurice Blondel pour célébrer le centenaire de la mort de Maine de Biran.

Le Congrès réunit près de 500 adhérents de toutes les nations ; les communications atteignirent presque le chiffre de 200.

Dans une résolution finale, le congrès a exprimé le vœu de voir reprendre les relations intellectuelles de tous les peuples entre eux, dans l'intérêt supérieur de la recherche de la vérité ; il demande à être reconnu officiellement comme le *Ve Congrès international de Philosophie,* ceci, sans préjudice des droits de la Grande-Bretagne à réunir le VIe Congrès sur son territoire ou à les transférer à une autre nation par voie de négociations directes.

En dehors du Congrès, la Fédération Universitaire catholique italienne avait organisé une semaine d'études, à l'occasion du centenaire de l'Université. Divers cours y furent consacrés à l'exposé de problèmes philosophiques actuels et à leur solution dans l'esprit du thomisme.

Universités. — Enseignement philosophique. — Sociétés savantes. — Le 4 août prochain, s'ouvrira une nouvelle session du *Cambridge Summer School of catholic Studies.* Elle sera entièrement consacrée à saint Thomas d'Aquin. Parmi les personnalités philosophiques ou théologiques qui y prendront la parole signalons Mgr Janssens, évêque de Bethsaïde ; Mgr Burton, évêque de Clifton ; les RR. PP. Cuthbert, O. M. Cap. ; P. B. Jarrett, O. P.; P. Mackey, O. P.; M. l'abbé F. Aveling, de l'Université de Londres, agrégé en philosophie thomiste de Louvain ; M. Cronin, de l'Université de Dublin, etc. ; Mgr Cary-Elives, évêque de Northampton présidera ce Congrès.

— Une souscription est ouverte pour la fondation d'un Institut supérieur de philosophie thomiste à Rochester (E. U.)

— La 32e réunion annuelle de l'*American Psychological Association* s'est tenue à l'Université de Wisconsin du 27 au 29 décembre 1923, sous la présidence du professeur L. M. Terman.

— Un Congrès du *British Association for the Advancement of Science* se réunira à Toronto du 6 au 13 août 1924. On sait qu'aux nombreuses sections déjà existantes vient de s'ajouter une section de Psychologie sous la présidence du professeur Mc Dougall, de Harvard University.

— A l'occasion du VIe centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin, une série de conférences a été donnée à Bologne, du 3 février au 6 mars dernier, sur différents points de la doctrine du *Doctor Communis*. Les conférenciers furent les RR. PP. Dominicains : Alfonsi, Guinassi, Cordovani, Montanaro, Hugon, Ferretti, et les professeurs Corsini, P. Rossi et A. Masnovo.

— Nous avons déjà signalé que la *Revue des Cours et Conférences* (Paris, Boivin) publiait un cours de M. André Lalande, membre de l'Institut et professeur à la Sorbonne, sur *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*. La 19e et dernière leçon a paru dans le numéro du 29 février 1924.

— Le 1er mars dernier, le docteur André Collin a fait à l'Académie des sciences morales et politiques de Paris, une communication sur *la Définition et la portée sociale de la psycho-pédiatrie*, « étude des différentes modalités suivant lesquelles s'effectue, chez le tout jeune enfant, le passage de la vie végétative et réflexe à la vie consciente et réfléchie ».

—Mgr M. Grabmann a fait part à l'Académie des Sciences de Bavière, d'une communication sur les sources de l'histoire de l'Averroïsme latin à l'Université de Paris, dans la 2e moitié du XIIIe siècle. Il a utilisé plusieurs manuscrits inédits ; l'un d'eux, découvert à la Bibliothèque de Munich, contient des questions de Siger de Brabant se rapportant à plusieurs traités d'Aristote.

— Le Congrès des aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française (XXVIIIe session), a eu lieu à Bruxelles du 1er au 7 mai 1924. Divers rapports intéressant le domaine psychologique ont été présentés ; les membres du Congrès ont visité à l'Institut supérieur de philosophie de Louvain, le laboratoire de psychologie expérimentale du professeur Michotte.

— Le 2e Congrès panrusse de Neurologie et de psychiatrie s'est réuni à Petrograd du 4 au 11 janvier 1924, sous la présidence du professeur V. M. Bechtereff. On comptait plus de 900 participants

et le nombre des rapports présentés était de 350. Le Congrès s'est occupé spécialement des questions se rattachant à l'étude de la personnalité normale et morbide. On a noté l'attention apportée aux études de psychologie infantile.

Revues. — En tête du numéro de juillet-août de la *Revue Thomiste,* le R. P. Ed. Hugon, O. P., professeur à l'Angélique à Rome, consacre un éditorial à célébrer *Les services rendus à la cause thomiste par Son Éminence le Cardinal Mercier.* Cet article, de valeur documentaire en même temps, a été écrit à l'occasion du jubilé de cinquante ans de sacerdoce de S. E.

— La revue florentine *Bollettino Filosofico*, organe de la « Biblioteca Filosofica », dont la publication avait été interrompue par la guerre, a repris récemment. Le premier numéro de la nouvelle série (mars-juin 1924) contient entre autres un extrait du discours prononcé par le R. P. A. Gemelli, au Congrès international de Philosophie de Naples, pour célébrer le sixième centenaire de saint Thomas d'Aquin, et une note de P. Marucchi sur Kant, à l'occasion du deuxième centenaire de sa naissance.

— *De Katholiek*, revue mensuelle hollandaise d'intérêt général, paraissant depuis 1841, et traitant jusqu'ici de questions religieuses, historiques et littéraires, annonce sa prochaine transformation en un périodique d'allure plus technique. A partir du 1er octobre 1924, elle fera place à une revue trimestrielle, intitulée *Studia Catholica, Nieuwe reeks van « De Katholiek »*, et consacrée exclusivement à des problèmes d'ordre théologique ou philosophique ou à des questions d'ordre scientifique envisagées du point de vue de la théologie et de la philosophie. Elle paraîtra sous la direction d'un comité composé de professeurs attachés à l'Université de Nimègue ou aux Séminaires hollandais. Actuellement il comprend les noms suivants : Dr Jos. Schrijnen, Dr. J. van der Grinten, Dr W. Mulder, professeurs à Nimègue ; Dr Jos. Keulers, professeur à Ruremonde ; MM. J. D. J. Aengenent en W. Nolet, professeurs à Warmond.

— Périodique nouveau :

A Assomption (Paraguay) paraissent mensuellement les *Anales del Gimnasio paraguayo,* revue générale qui fait une part importante à la philosophie.

G. W.

Collections et publications collectives. — L'Institut de Philosophie Scolastique d'Innsbruck a commencé, sous la direction du R. P. Andr. Inauen, S. J., la publication d'une série d'études

détachées sous le titre global : *Philosophie und Grenzwissenschaften.* Les mémoires de 4 à 8 feuilles d'impression format in-8° se suivront à des intervalles irréguliers ; ils formeront des volumes de 600 pages environ, et pourvus, chacun, d'un index complet. Trois fascicules du premier volume ont déjà paru cette année (Innsbruck, F. Rauch) : 1. Dr Alois Gatterer, S.J., *Das Problem des statistischen Naturgesetzes* (69 pp.) ; 2. Dr Franz Katzinger, S. J., *Inquisitio psychologica in conscientiam humanam* (55 pp.) ; 3. Prof. Dr Bernhard Franzelin, S. J., *Die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip* (52 pp.). D'autres études sont en préparation.

— La collection *Etudes de Philosophie médiévale*, dirigée par M. E. Gilson de la Sorbonne, s'est enrichie récemment de toute une série de travaux (Paris, Vrin, 1924) :

II. Raoul Carton, *L'expérience physique chez Roger Bacon.*
III. Id., *L'expérience mystique et l'illumination intérieure chez Roger Bacon.*
V. Id., *La synthèse doctrinale de Roger Bacon.*
VI. Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes.*
VII. Daniel Bertrand-Barraud, *Les Idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne.*

— Vient de paraître dans la *Philosophische Handbibliothek* (Kempten-Munich, Kösel et Pustet, 1924), le vol. VIII par Max Ettlinger : *Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart* (in-8°, viii-326 pages).

A. M.

— Le collège dominicain d'Ottawa (Canada) publie un beau volume de 150 pages, luxueusement édité, à l'occasion du 6e centenaire de saint Thomas. Il contient diverses études qui témoignent de l'activité scientifique qui règne dans la province canadienne de l'Ordre des Frères-Prêcheurs. Nous noterons surtout deux études très remarquables consacrées à saint Thomas philosophe. L'une, du P. Ceslas Forest met très bien en lumière la place de saint Thomas dans l'histoire générale de la philosophie. L'autre, du P. A. Lamarche, insiste heureusement sur la nécessité de propager le thomisme dans le monde laïc et sur les conditions de cette diffusion. Excellent esprit dans ces deux études, aussi ouvert aux exigences de l'esprit contemporain et aux dernières informations du mouvement philosophique, que fidèle à la tradition scolastique.

L. N.

— Dans la *Sammlung Kösel* (n. 100) le R. P. Exp. Schmidt, O. F. M.,

bien connu comme critique et comme poète dans les milieux littéraires allemands, publie un petit commentaire de Faust (*Faust, Goethes Menschheitsdichtung in ihrem Zusammenhange mit uralten Sagenstimmen und im Zusammenhange ihres gedanklichen Aufbaus dargelegt.* In-18°, VI-202 pp. Kempten, Kösel, s. d. [1923]). Le sous-titre montre assez que l'auteur s'attache avant tout aux idées du grand drame philosophique. Il met surtout en évidence le caractère catholique des conceptions dominantes. Ce travail, très clair, présente une véritable originalité.

D'autres études de la même collection, mais d'une allure plus strictement philosophique, seront analysées ailleurs dans cette revue.

R. K.

— Le premier des *Cahiers de la Nouvelle Journée* a paru cet été (un vol. in-8° de 200 pp. ; Paris, Bloud et Gay). Il est consacré à la personnalité et à l'œuvre de Paul Bureau et contient les articles suivants : S. de Lanzac de Laborie, *Notes sur l'homme ;* — E. Jordan, *Le moraliste* ; — P. Méline, *Le sociologue ;* — P. Archambault, *L'apologiste et le chrétien.* — Suit une série de *Témoignages* de Paul Gemähling, Léonard Constant, Paul de Rousiers, Georges Guy-Grand, Mgr Baudrillart. — En supplément vingt pages de chronique sur *Les idées et les livres.*

Les cahiers 2 (Plaidoyer pour nos aînés. La génération méconnue) et 3 (Qu'est-ce que le mysticisme?) sont en préparation et paraîtront incessamment.

— La Section des Sciences de l'*Institut d'Estudis Catalans* de Barcelone publiait jusqu'ici un certain nombre de travaux philosophiques dans son organe, les *Arxivs de l'Institut de Ciences.* Depuis l'an passé une Société catalane de Philosophie fonctionne comme annexe de cette Section des Sciences et elle a tenu à avoir un organe propre, sous forme d'un volume annuel, l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia.* Le tome premier vient de paraître (Any I, 1923. Palau de la Generalitat, Barcelona). C'est un grand in-4° de 337 pages, d'un exécution typographique remarquable et qui fait augurer au mieux de l'avenir de la jeune société. Nous y relevons les mémoires originaux suivants :

P. Coromines, Les Persones politiques en la Ἀθηναίων Πολιτεία ;

J. Serra Hunter, Idealitat, Metafisica, Espiritualisme ;

G. Dwelshauvers, De l'observation interne comme méthode métaphysique et comme méthode psychologique ;

P. M. Bordoy-Torrents, La démonstració de l'existència de Déu pel moviment i l'escola tomista catalana ;

R. d'Alòs, Els Estatuts del Collegi Major de Sant Vincens i Sant Ramon, dels Dominicans, a Barcelona ;

P. Bertomeu F. M. Xiberta, La metafisica i la psicologia del mestre Guiu de Terrena ;

T. Carrenas Artau, Estudis de Psicologia ètnica : la mentalitat primitiva ;

A. Gottron, Die mainzer « Lullistenschule » im 18. Jahrhundert ;

J. Tusquets i Terrats, El Cardenal Joan-Tomàs de Boxadors i la seva influència en el renaixement del Tomisme ;

J. Mª. Capdevila, El concepte de creació en l'obra artistica.

A. M.

— Les *Ephemerides Theologicae Lovanienses* publient (juillet 1924) quatre études importantes sur la doctrine de saint Thomas d'Aquin :

J. Bittremieux. — De usu et applicatione doctrinae philosophicae de reali distinctione inter essentiam et esse in theologia D. Thomae Aquinatis.

R. Martin, O. P. — De ratione et valore scientifico doctrinae moralis sancti Thomae Aquinatis.

A. Janssen. — Doctrina S. Thomae de obligatione laborandi.

O. Lottin, O. S. B. — Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs.

— Le fascicule de décembre 1923 du périodique hollandais *De Beiaard* (Bois-le-Duc) est consacré à saint Thomas d'Aquin. A côté d'études doctrinales, il faut signaler des reproductions de tableaux et gravures relatifs à la vie et à la gloire du saint Docteur, avec d'intéressants commentaires.

— Le *Journal de Psychologie normale et pathologique* (Paris, Alcan), a publié sous la date de janvier-mars 1924 un numéro exceptionnel consacré à la psychologie de l'enfant et à la pédagogie. Signalons parmi les études qui y sont publiées :

P. Lapie : Psychologie et pédagogie ; J. Piaget : Les traits principaux de la logique de l'enfant ; K. Koffka : Théorie de la forme et psychologie de l'enfant ; P. Guillaume : Le problème de la perception de l'espace et la psychologie de l'enfant ; P. Bovet : Enfants vagabonds et conflits mentaux.

— La *Revue de Métaphysique et de Morale* publie, à l'occasion du deuxième centenaire de la naissance de Kant, un numéro spécial (avril-juin 1924) : L. Brunschvicg : L'idée critique et le système

Kantien ; J. Napert : L'expérience interne chez Kant ; L. Robinson : Contribution à l'histoire de l'évolution philosophique de Kant ; Th. Ruyssen : Les origines kantiennes de la Société des Nations.

— En mars dernier la revue tchécoslovaque *Zivot* (chez Kuncir à Prague) a fait paraître un fascicule spécial entièrement consacré à des études bio-bibliographiques et doctrinales sur saint Thomas d'Aquin.

Répertoires et instruments de travail. — On dit le plus grand bien d'un petit ouvrage pratique destiné à ceux qui veulent s'initier aux travaux historiques. Il a pour auteur M. Pierre Fournier et pour titre : *Conseils pratiques pour le classement et l'inventaire des archives et l'édition des documents historiques écrits* (Paris, Champion, 1924 ; in-8°, III-92 pp.).

— Nous signalions récemment que le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* commencé en 1902 dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie* (Paris, A. Colin), venait d'être achevé. Le numéro du *Bulletin* de juillet-octobre 1923 nous donne une 2e édition, revue et augmentée, du texte de la lettre A. Les éditeurs se proposent de faire paraître aussitôt que possible l'ouvrage entier sur le même modèle, avec des compléments constitués par les matériaux recueillis depuis la publication des divers fascicules.

Travaux récents. — Le Bulletin de la Société nivernaise des lettres, sciences et arts (Nevers, Gremion ; Paris, Champion) publie dans son fascicule des 1er et 2e trimestres 1923 (pp. 63-69) une note curieuse sur *Les Dernières Phases de la philosophie ancienne : vestiges et souvenirs dans notre pays,* par M. le chanoine Allard.

— Les *Vierteljahrshefte für Soziologie* que dirige à Cologne le professeur L. von Wiese, ont donné récemment (3e année, fasc. 2-3) une étude sur la Sociologie en Hollande par M. S. R. Steinmetz, professeur à l'Université d'Amsterdam. Un résumé de cette étude a paru dans la *Revue internationale de Sociologie* (Paris, Giard), n° de mars-avril 1924.

— Une étude d'ensemble sur la philosophie de Dante par le professeur A. Usenicnik a paru dans une collection de travaux sur l'auteur de la Divine Comédie, réunis dans un ouvrage édité chez Paternolli à Gorizia (1923) : *Dante : raccolta di studî a cura di Aloizü Res.*

— Le premier volume des œuvres de Leibniz, dont l'édition est entreprise par l'Académie des sciences de Berlin, vient de paraître

chez O. Reichl, à Darmstadt. Prix : 75 Goldmark. L'édition, sur papier de luxe, ne comporte que 333 exemplaires numérotés et la publication complète exigera 40 volumes.

— On annonce la publication prochaine, sous la direction des Dominicains espagnols, de plusieurs ouvrages relatifs à saint Thomas d'Aquin : une édition espagnole du *De regimine principum,* selon une version inédite du xve siècle ; une traduction moderne de la *Summa contra Gentiles ;* et une légende de saint Thomas, œuvre espagnole inédite du xive siècle.

— La librairie Armand Colin, de Paris, vient de faire paraître sous le titre : *La recherche d'une première vérité*, des fragments posthumes de Jules Lequier recueillis par Ch. Renouvier. Cette édition reproduit celle qu'avait donnée Renouvier en 1865 et qui n'avait été tirée qu'à 120 exemplaires non mis en vente. Quelques légers changements ont été apportés au texte et M. L. Dugas y a joint une notice biographique qui ne laisse rien dans l'ombre de la personnalité de J. Lequier.

— La traduction allemande de la *Psychologie* du Cardinal Mercier par le professeur L. Habrich (Wesseling a/Rh.) a paru en édition nouvelle en 1922. On peut constater ainsi le succès qu'obtient en Allemagne l'œuvre de l'éminent auteur, car le nouveau tirage est actuellement déjà presque entièrement enlevé.

G. Wallerand.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

P. W. Schmidt, S. V. D. — Menschheitswege zum Gotterkennen. München-Kempten, Kösel et Pustet, 1923.

P. E. Schmidt, O. F. M. — Faust, Goethes Menschheitsdichtung. Ibid., s. d. (1923).

Dr. Kl. Löffler. — Papstgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart. 2te Aufl. Ibid., s. d. (1923).

Hermann Platz. — Geistige Kämpfe im modernen Frankreich. Ibid., 1922.

J.-A. Destrez, O. P. — La « Pecia » dans les manuscrits du moyen âge. Extrait de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XIII, 1924, pp. 182-197.

Henri Gouhier. — La pensée religieuse de Descartes. Paris, Vrin, 1924.

Paul Dupont. — Les problèmes de la philosophie et leur enchaînement scientifique. Paris, Alcan, 1920.

Charles-H. Grandgent. — Discourses on Dante. Cambridge (Mass. U. S. A.), Harvard University Press, 1924.

C.-A. Strong. — A theory of knowledge. London-Bombay-Sydney, Constable, 1923.

B.-A.-E. Van Benthem, O. P. — Essai sur l'induction. Son domaine, son fondement. Zwolle, Waanders, 1923.

G. Del Vecchio. — La giustizia. 2ª ed. Bologne, Zanichelli, 1924.

Engelbert Krebs. — Was kein Auge gesehen. 8-10. Aufl. Fribourg-en-Brisgau, Herder, s. d. (1923).

Dr. August Reatz. — Jesus Christus. Sein Leben, seine Lehre und sein Werk. Ibid., 1924.

Cahiers de la Nouvelle Journée. N° 1 : Paul Bureau. Paris, Bloud et Gay, 1924.

Max Ettlinger. — Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart (Philosoph. Handbibliothek, Band VIII). München-Kempten, Kösel-Pustet, 1924.

J. Gredt, O. S. B. — Unsere Aussenwelt. Eine Untersuchung über den gegenständlichen Wert der Sinneserkenntnis. Innsbruck, Tyrolia, 1921.

Id. — De cognitione sensuum externorum. Inquisitio psychologico-critica circa realismum criticum et objectivitatem qualitatum sensibilium, 2ᵉ ed. Romae, Desclée, 1924.

Anuari de la Societat Catalana de Filosofia. Any I (1923). Barcelona, Institut d'Estudis Catalans.

Vincenzo Schiliro. — Appunti d'estetica e cenni storici sul pensiero estetico italiano. Bronte, Stab. tipografico sociale, 1924.

P. Karl Keusch, C. Ss. R. — Die Aszetik des Hl. Alfons Maria von Liguori im Lichte der Lehre vom geistlichen Leben in alter und neuer Zeit. (Coll. Studia Friburgensia). Paderborn, Bonifacius-Druckerei ; Paris, Librairie des Jeunes ; 1924.

Dr. Alois Gatterer, S. J. — Das Problem des statistischen Naturgesetzes (Philosophie und Grenzwissenschaften, I. Band, 1. Heft). Innsbruck, F. Rauch, 1924.

Svend Ranulf. — Der eleatische Satz vom Widerspruch. Copenhague, Christiania, Londres, Berlin ; Gyldendalske Boghandel, 1924.

M. Grabmann. — Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien (Sitzungsber. der Bayer. Akad. d. Wissensch., Philosophisch-philologische u. historische Kl., Jahrg. 1924, 2. Abh.). München, Verlag d. Bayer. Akad. d. Wissensch., 1924.

XVI

LE GÉNIE DES LANGUES

ET

LE PROBLÈME DE LA PARENTÉ LINGUISTIQUE

I. — L'office des langues et la linguistique moderne

Les hommes n'ont pas toujours la claire vue de la fonction du verbe comme projection de l'idée. Souvent ils ne saisissent qu'imparfaitement le merveilleux échange de services en lequel se résout la solidarité de ces deux éléments; la pensée et le terme qui l'exprime. Mais ils aiment à saluer dans l'usage de la parole articulée un des traits les plus caractéristiques de l'être humain et un instrument précieux entre tous du développement de la vie humaine.

Si l'état social est l'état naturel de l'homme, le besoin de se faire comprendre et de comprendre les autres apparaît comme de nécessité fondamentale pour les membres de toute société humaine. Il n'y a donc pas lieu, ce semble, de rechercher subtilement dans quelles circonstances particulières le langage a pris naissance. Les circonstances se sont toujours présentées lorsque l'être humain a vécu en société avec ses semblables. Il y a toujours eu alors un effort commun plus ou moins heureux pour réunir les éléments d'une entente effective. Et c'est aux inéluctables exigences de la vie pratique qu'il faut rapporter naturellement le commencement des communications orales entre les

hommes, avant que la langue ne remplisse d'autres offices supérieurs dans la vie humaine.

Les fonctions du langage sont en effet fort multiples [1]). L'art de s'exprimer par la parole nous apparaît comme le plus fécond des arts, vivifiant, traduisant, multipliant, exaltant la pensée humaine à chaque pas de l'existence de l'humanité.

Les forces qui concourent à l'éclosion du langage ont leurs sources profondes dans la nature de l'homme et elles empruntent à cette nature leur mode d'action. Elles participent de la régularité que l'on peut observer dans les phénomènes où la vie des masses intervient comme facteur de détermination. La science de la linguistique met en lumière les lois qui président à la formation et à l'évolution du langage humain. Elle s'attache à les découvrir sur le terrain expérimental, où ces lois peuvent être constatées et vérifiées, et ce n'est qu'après avoir saisi leur fonctionnement de cette manière, qu'elle s'estime autorisée à en faire une application sagement mesurée aux périodes plus anciennes de la vie de l'humanité. C'est ainsi que la linguistique moderne, partie, au commencement du XIXe siècle, de la grammaire générale et philosophique, en revient à poser des principes généraux, d'un caractère positif cette fois, sur la base de la grammaire historique et comparée [2]).

II. — La dynamique générale du langage

La possession du langage par l'homme ne suppose pas l'existence dans l'être humain d'une faculté spéciale exclusivement adressée à ce but, d'un sens linguistique propre-

1) Nous avons précisé ces offices avec quelques points de départ pour l'étude actuelle dans Le Génie des Religions. Titre VI : *La paléontologie linguistique*, pp. 43 ss.

2) A. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, 5e éd., 1922. App. *Développement de la grammaire comparée.*

ment dit. L'appareil vocal, dans sa constitution physique, est l'organe d'attente mis par la nature à la disposition de l'être humain pour la production du langage. L'inclination de l'homme à se créer des instruments en rapport avec la réalisation des fins nécessaires qu'il est amené à poursuivre, sa tendance naturelle à objectiver et à extérioriser sa pensée, le besoin si vivant en lui de la communiquer à autrui, sont de nature à donner dans cet ordre l'impulsion efficace à l'activité humaine [1]).

Ouvrant et aplanissant les voies, l'expression naturelle, d'abord tout instinctive, des émotions, devient ici le premier guide de l'homme et lui offre une première base d'application. D'autre part, sans exagérer le rôle de l'onomatopée dans la formation du langage, on ne peut méconnaître l'influence suggestive de l'imitation en cette matière [2]).

L'articulation de sons ayant un caractère conventionnellement significatif est le prolongement naturel de ces procédés. Il donne au langage sa forme rudimentaire.

Les conséquences si remarquables du développement du langage au point de vue du perfectionnement personnel des hommes et du progrès général de l'humanité ne doivent pas nous faire prendre le change sur le caractère du phénomène linguistique initial. Ici, comme dans beaucoup d'autres rencontres, l'homme s'est efforcé, sous l'empire d'influences naturelles profondes, d'atteindre un but rapproché, recueillant ensuite comme par surcroît plus qu'il n'avait prévu d'abord. C'est le cas de l'activité industrieuse humaine qui, de l'usage d'instruments primitifs adaptés à des besoins rudimentaires et de la dextérité acquise dans leur maniement, passe à des perfectionnements successifs. L'histoire de tous les arts avec leur période de plasticité élémentaire et générale est aussi l'histoire naturelle du langage.

1) Van Ginneken, *Principes de linguistique psychologique*, 1907, p. III.
2) Wundt, *Völkerpsychologie, Die Sprache*, 3e Aufl., I, pp. 338 sqq.

Cette observation s'applique à l'histoire naturelle de l'art d'exprimer la pensée par la figure, — dessin d'abord, graphie ensuite. — de même qu'à l'histoire de la conjonction de cet art avec l'art d'exprimer la pensée par la parole, en vue de développer et d'assurer non seulement l'expression vive mais la traduction, la conservation, la transmission durables des idées et des sentiments humains.

C'est en effet chose curieuse d'observer sur le vif comment l'être humain, faisant fruit de ses sens les plus aiguisés, l'ouïe et la vue, est amené par les besoins de la vie sociale à se servir cumulativement de la parole qui frappe l'oreille et de la figure qui frappe les yeux [1]); comment cette figure consiste à l'origine dans le geste mobile ou le dessin fixe naïvement évocateurs de l'objet dont on veut éveiller l'idée ; comment par la concordance de la parole et de la figure dans l'éveil donné à une pensée, s'établit une vivante affinité entre le dessin et le vocable, affinité qui fait passer l'esprit de l'un à l'autre ; comment à la découverte des phonèmes, c'est-à-dire du petit nombre d'éléments simples dont se compose tout discours se sont adaptés des signes graphiques spéciaux en nombre limité, les lettres ; comment avec l'invention du système graphique l'évolution de l'écriture s'est trouvée achevée par une liaison entre le son et la lettre, analogue à celle qu'établit le langage lui-même entre le son et le sens ; comment l'écriture, une fois inventée, s'est étendue en d'extrordinaires proportions et a perfectionné merveilleusement sa technique de reproduction, s'adaptant à toutes les fins du langage dans la vie privée et dans la vie publique, avec la puissance de fixer toute impression et tout souvenir de façon permanente ; comment, enfin, se sont formés et développés, en même temps qu'elle, des corps de lettrés exerçant une influence énorme sur la vie sociale, sur le droit, sur la science, sur l'art, sur la

1) Wundt, *o. c.*, pp. 231 sqq.

religion, et créant une féconde littérature traditionnelle [1]).

Nous avons constaté l'existence primesautière de moyens naturels d'expression. Ces moyens demeurent toujours plus ou moins utilisés dans les langues ; et le résultat immédiat en est aussi intelligible pour nous qu'il l'a été pour nos ancêtres, même les plus reculés. Insistons cependant sur ce point que le langage, dans le sens propre de ce terme, marque une étape supérieure à l'emploi de ces moyens. Un cri arraché à la douleur, une exclamation de joie, quoique intelligibles, ne constituent pas à proprement parler le phénomène linguistique. Mais s'ils sont reproduits consciemment pour signifier le plaisir ou la peine, et recueillis comme tels par la communauté, ou si tout autre son se trouve communément accepté à dessein de signification, alors il y a acte de langage : car le son est employé, non pour donner carrière à une impression naturelle tout individuelle et nouvelle à chaque fois qu'elle se produit, mais comme signe collectif de communication mutuelle.

Ces signes conventionnels ne dépendent que de l'entente mutuelle générale dans les groupes qui les emploient. Les essais auxquels nous pouvons voir les enfants se livrer dans cet ordre, nous font saisir le jeu naïf des circonstances qui peut ici se produire. Nous pouvons y saisir le fonctionnement de la tendance générale de l'esprit humain, dans sa faiblesse, à considérer les objets sous un aspect saillant, par voie d'attention arrêtée à telle de leurs déterminations, pour singulière qu'elle soit. Cette détermination devient le centre d'éveil des autres, et le point d'attache de dénominations communes à tous les objets de même espèce et même de significations étendues parfois analogiquement à d'autres objets. Ainsi se produit le mouvement variable des circonstances qui peuvent agir sur les procédés nomenclateurs.

1) Tucker, *Introduction to the natural history of Language*, 1908, p. 44. — J. Vandryes, *Le Langage* (Bibl. Henri Berr), 1921, p. 367. *Origine et développement de l'écriture.*

Observons d'autre part qu'autant la sphère de gravitation des expressions naturelles est étroitement bornée, autant est large et indéfiniment extensive l'envergure de la dénomination conventionnelle avec ses perfectionnements éventuels et son irradiation dans le domaine de toutes les choses qui peuvent être le thème des conversations humaines. Et c'est sans doute ici qu'apparaît le plus vivement, avec la différence entre le verbe humain et ce que l'on nomme le langage des animaux, le caractère transcendant sur ce dernier langage de l'énergie élaboratrice de la parole humaine, comme de toutes les institutions dont le développement constitue l'apanage de notre race [1]).

Il ne paraît pas d'ailleurs difficile de saisir au point de vue pratique, un ordre de succession où se manifestent à nous, après une phase première d'emploi des signes imitatifs, une période caractérisée par l'usage de ces signes concurremment avec des signes conventionnels, ceux-ci gagnant ensuite en importance sur ceux-là, jusqu'au moment où les signes par imitation ne sont plus que sporadiques dans la trame des entretiens humains, et où tout le reste est devenu conventionnel et traditionnel.

La détermination sur le terrain expérimental des limites générales dans lesquelles est appelée à se mouvoir l'activité humaine au point de vue linguistique peut être à son tour nettement fixée.

Toute langue est limitée dans sa constitution par la fin commune du langage qui est la communication sociale de la pensée dans un milieu déterminé. Expression d'un élément subjectif concernant le moi dans ses manifestations et ses relations, expression d'un élément objectif concernant le non-moi dans ses déterminations et ses rapports : telle est la synthèse linguistique considérée au point de vue du but général poursuivi par le langage.

Toutes les langues sont encore limitées d'une manière

1) Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 287.

générale dans leur expression par le moyen propre et commun d'atteindre la fin commune, par la structure des organes de la voix. L'appareil vocal est le centre par excellence d'où s'échappe la variété des phénomènes qui constituent la partie instrumentale du langage. Par excellence, disons-nous, car à côté du laboratoire des sons, il faut faire la part souvent grande, principale sans doute à l'origine, et toujours persistante à des degrés divers dans toutes les langues, à tous les stades de la civilisation, de ces deux facteurs importants de l'intelligibilité : la mimique, dans le sens large du mot, et la topique des circonstances où se produit l'exercice de la parole.

C'est dans les larges frontières que nous venons de déterminer et comme entre les deux pôles de la communication sociale de la pensée et de l'appareil de la voix, qu'il faut se représenter, si l'on ne veut pas être débordé par les faits, le jeu des forces naturelles qui concourent à la création et à l'expansion du langage.

III. — L'évolution géographique et historique du langage. La typologie des langues.

L'exposé de l'évolution géographique et historique du langage humain est une œuvre immense dont les matériaux s'accumulent constamment. L'inventaire de tous les idiomes parlés sur la surface du globe, dressé par de nombreux pionniers de la linguistique, avec l'esprit positif et méthodique qui distingue la science moderne, nous donne chaque jour une idée plus complète de la variété des moyens employés par l'homme pour arriver à la communication de la pensée. Les fouilles pratiquées de nos jours avec tant de patience et de sagacité dans le passé des langues, ont conduit nos savants à d'étonnantes découvertes qui ont renouvelé en quelque sorte la science du langage, et nous permettent de jeter un coup d'œil hardi sur la composition et

la construction de langues qui paraissaient perdues pour toujours dans d'impénétrables ténèbres. Et le moment approche sans doute où la science, après avoir accumulé tant de matériaux, pourra sans trop de témérité écrire ce beau livre dont il n'existe encore, ce semble, que des ébauches ou des chapitres : le génie des langues dans l'espace et dans le temps. En vue de jeter quelque lumière préparatoire sur cette tâche, qui est, pour reprendre l'expression de Montaigne, un « faix d'autres espaules que des nôtres », et d'exercer en quelque mesure le métier humain par excellence de « mens agitans molem », essayons de grouper, tels qu'on les peut saisir expérimentalement, les principaux éléments de convergence et de divergence qui s'accusent dans le mouvement universel des forces génératrices et modificatrices du langage humain, en notant autant que possible leur saillie vraie et leur cours général.

*
* *

Le premier élément de convergence des langues résulte de l'appareil commun qu'elles mettent en œuvre. Toutes les langues convergent les unes vers les autres à raison du commun laboratoire où elles forgent les signes vocaux qu'elles utilisent. Nous avons déjà remarqué comment l'appareil vocal est en quelque sorte la cellule initiale et féconde d'où s'échappe la variété des phénomènes qui constituent la partie instrumentale du langage. Et au point de vue de l'utilisation de cet appareil, on peut observer qu'il n'y a guère de sons qui ne pourraient être assez aisément appris et reproduits par les enfants des diverses races. Aussi n'est-il pas trop difficile de les encadrer dans un alphabet sonore en grande partie commun [1]).

1) P. W. Schmidt, *Die Sprachlaute und ihre Darstellung in einem allgemeinen linguistischen Alphabet.* Trad. Hermes (Anthropos, 1907). — L. Bloomfield, *An Introduction to the Study of Language,* 1914, pp. 1-20.

L'existence de deux grands courants de sons directeurs, les voyelles ou émission et les consonnes ou articulations, est universellement constatée et l'on peut dire que leur alternance et leur combinaison dans le langage humain donne à celui-ci le caractère qui lui est propre.

Partout encore la combinaison de ces sons donne naissance à ce tout phonétique et sémantique qu'on nomme le mot, lequel comprend une ou plusieurs de ces portées de voix qu'on appelle les syllabes.

L'inventaire des sons linguistiquement utilisables et leur classification physiologique, d'après les caractères qui les distinguent et suivant les modalités d'intensité ou de force, de quantité ou de durée, et de hauteur qu'ils peuvent présenter, ont été faits scientifiquement avec une exactitude de plus en plus grande, et nous ont procuré ainsi la connaissance de l'appareil phonétique dans sa réalité vivante. Ils ont permis d'une part d'inscrire dans ce cadre général les éléments soit communs, soit différents, éventuellement utilisés par chaque langue, d'autre part de saisir les rapports multiples et les affinités entre les sons divers, de découvrir le secret de leur persistance ou de leurs mutations, de fournir ainsi la clef d'une foule de phénomènes linguistiques, et d'arriver à formuler les lois qui président au mouvement du monde phonétique dans l'ordre du langage.

Les physiologistes qui s'occupent de la constitution et du fonctionnement général du mécanisme vocal, nous font remarquer, non sans raison, l'influence que peut excercer sur ce mécanisme le milieu physique. Sous un climat rigoureux, non seulement l'appareil vocal peut perdre quelque chose de l'élasticité favorable aux émissions sonores de la parole, mais l'hygiène élémentaire observée comme d'instinct pousse l'homme à se garder de ces sons trop ouverts qui peuvent livrer à un ennemi quelquefois mortel la délicatesse des organes respiratoires. De là chez les peuples septentrionaux et leurs congénères l'étouffement

des sons, les émissions nasales, l'assourdissement des voyelles et, comme par une sorte de compensation nécessaire, le renforcement ou si l'on peut parler ainsi, l'adurcissement des consonnes. Sans méconnaître l'importance de ces indications, il convient d'observer que l'atmosphère sociale d'un peuple, au moment surtout où la langue reçoit sa première trempe, la nature des transformations qu'on est amené à lui faire subir, les influences d'ordre particulier auxquelles elle peut être soumise, et surtout les habitudes qui plongent leurs racines dans un atavisme lointain ont une part souvent prépondérante dans la détermination des caractères de la phonétique [1]).

*
* *

Le second élément de convergence des langues humaines tient à la nécessité de leur commune adaptation aux exigences de la pensée socialement communiquée et à la tendance à développer la langue en harmonie avec ces exigences. Mais ici se trahissent immédiatement des germes considérables de divergence résultant d'abord de ce fait qu'il n'y a aucun lien nécessaire entre les idées et les mots adoptables pour les représenter, puis de cet autre fait, que l'envergure et les conditions de la communication sociale de la pensée sont fort différentes suivant les milieux sociaux et surtout suivant les degrés de civilisation. Le vocabulaire des diverses langues, comme arsenal renfermant le matériel du langage, comme recueil nomenclateur des objets qui peuvent être le thème des entretiens humains, ne peut manquer de traduire les conséquences de cette double cause de diversité. Et l'on peut observer, à l'intérieur d'un même pays, comment cette diversité se manifeste par de très notables divergences entre le langage du peuple et celui des lettrés, précisément parce que le centre des idées échan-

1) Vandryes, *o. c.*, pp. 40 ss. *Le système phonétique et ses transformations.*

geables et la puissance de maniement de la langue demeurent très différents.

Il suffit de se rappeler la variété des fonctions du langage et les développements divers que peuvent recevoir ces fonctions dans tel ou tel idiome pour saisir l'étendue des divergences qui ne manqueront pas ici de se produire.

*
* *

Un troisième élément où peut s'accuser une certaine convergence entre les langues concerne la mise en œuvre de ce que l'on peut appeler la matière première du langage. Il s'agit de la nécessité de rattacher les signes multiples et isolés en eux-mêmes qui sont à la base du langage par des moyens propres à assurer la facilité et l'efficacité des communications humaines. Mais ici encore, la multiplicité et la diversité des moyens utilisables pour atteindre le résultat ouvrent en quelque sorte toute large la carrière aux divergences.

Au point de vue capital de la construction du langage, c'est-à-dire du mode de relations entre les éléments linguistiques à rapprocher, on peut distinguer trois procédés qui nous offrent à certains égards le spectacle d'une progression ascendante dans l'organisation des langues.

Le procédé monologique se sert de chaque signe vocal isolé, dans sa constitution intégrale, en bloc, sans modifier l'idée générale, ainsi éveillée, par voie d'annexion d'autres signes, sans rattacher les mots dans la construction autrement que par leur ordre de succession, quitte à demander les précisions, ultérieurement nécessaires, à la détermination que peuvent procurer les compléments externes du langage. On appelle souvent les langues qui s'arrêtent à ce procédé, langues monosyllabiques, mais en réalité le procédé concerne moins le nombre de syllabes dont peuvent se composer les mots, que le traitement de ceux-ci comme blocs dans le sens que nous avons indiqué.

Le procédé harmologique, sans rejeter l'emploi du procédé monologique, admet en outre, en ordre de structure, l'agglutination de signes vocaux différents, où l'on peut distinguer un élément principal et un élément accessoire annexé au premier comme préfixe ou suffixe, sans qu'il perde cependant son identité propre.

Le procédé morphologique, en usant à son tour dans une certaine mesure des deux premiers procédés, admet en outre, entre les parties qu'il unit, une sorte de fusion ou d'intégration de deux éléments, l'un de fond, l'autre de forme, ce dernier incorporé au premier jusqu'à disparition ou défiguration de sa propre identité.

C'est sur l'échelle représentée d'une manière générale par ces trois degrés, et comprenant d'ailleurs des degrés intermédiaires, des variantes multiples, et de curieux enchevêtrements, que la typologie des langues range, suivant la prédominance plus ou moins grande accordée à tel ou tel type de construction, les divers idiomes dont nous pouvons acquérir géographiquement ou historiquement la connaissance.

Cette échelle est ascendante au point de vue de la structure plus ou moins organique des langues, mais il ne faut pas lui attribuer une valeur absolue comme norme d'appréciation de la perfection de l'instrument linguistique, et il ne faut pas davantage la transformer en signe correspondant d'infériorité ou de supériorité pour les peuples qui parlent tel ou tel idiome. Les faits ne seraient pas conciliables avec une pareille thèse. Les Chinois par exemple, dont la langue est d'une rare pauvreté au point de vue constructif, et les Egyptiens qui ne sont pas dans des conditions beaucoup supérieures au même point de vue, se sont rangés parmi les races les mieux douées du monde. D'autre part, certaines tribus de l'Afrique et de l'Amérique ont des langues d'un grade structural extrêmement élevé.

Il n'y a donc pas de corrélation rigoureuse entre le

développement mental d'un peuple et la structure plus au moins organique de sa langue. L'action réflexe d'une langue sur l'esprit et sur la civilisation d'un pays peut être constatée. L'utilisation d'une collection d'instruments meilleurs peut faciliter la tâche d'un ouvrier avisé. La supériorité d'une langue est surtout déterminée par l'usage qu'en font et ont fait ceux qui la mettent en œuvre.

Il faut au demeurant se garder d'attribuer aux langues une supériorité plus au moins grande en soi sur le seul fondement du caractère morphologique plus au moins accentué qu'elles peuvent revêtir. La marche progressive de l'esprit humain nous met en présence d'un procédé que l'on a appelé analytique parce que la division des idées y engendre la décomposition de leurs signes représentatifs.

Une tendance éminemment conforme au but du langage qui est de se faire comprendre avec le moindre effort possible, et l'imperfection grande des flexions, dans toutes les langues largement morphologiques, pour représenter les rapports entre les objets qui entrent en jeu dans les communications humaines, peuvent concourir de concert à déterminer ceux qui parlent une langue à flexions à confier une partie de cette représentation à des exposants séparés et invariables. Et M. Michel Bréal a pu appeler, non sans raison, l'apparition de ces exposants d'une clarté et d'une souplesse supérieure, « le crépuscule des désinences ». La chute de celles-ci peut alors se précipiter dans la mesure où le maniement d'une langue morphologique se trouve dévolu à des populations orientées vers l'analyse ou peu disposées aux complications linguistiques [1]).

*
* *

La physionomie des signes élémentaires du parler

1) Steinthal u. Mistelie, *Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues*, 1893.

humain, n'est pas impossible à déterminer expérimentalement d'une manière générale.

Ce sont des signes intégraux pourvoyant suffisamment par eux-mêmes ou moyennant quelque secours extérieur à ce que l'on entend signifier, formant à ce point de vue autant de blocs étrangers aux complexités artificielles, juxtaposés au besoin dans un ordre propre à éveiller dans l'esprit de l'auditeur la succession des idées à communiquer, sauf à laisser à ce que l'on peut appeler les auxiliaires de la conversation le soin de préciser ce qu'ils peuvent présenter d'indéterminé dans un cas donné. Car, en vérité, il paraît aussi difficile d'admettre ici une complication savante d'éléments matériels ou formels combinés en vue d'une signification composite, que de se représenter le premier outil, dont l'homme se soit servi, sous la forme d'une cognée de fer artistement emboîtée dans un manche d'ivoire [1].

Et il en faut dire autant de cette autre manière de nous représenter les propositions dans le discours comme comprenant analytiquement le sujet, le prédicat et la copule. Il est manifeste que ce bel agencement ne répond pas au parler élémentaire où éclate un acte vif et spontané de caractère unitaire. Lorsqu'en effet nous pénétrons dans le passé un peu reculé des langues, ou dans l'économie de certaines langues demeurées rudimentaires quant à leur structure, c'est à peine si nous pouvons discerner dans la synthèse orale initiale deux catégories de vocables répondant à la distinction de l'élément subjectif et de l'élément objectif dans l'économie des communications par le langage. En faisant abstraction des conditions où opère notre mentalité évoluée et des théories *a priori* érigeant nombre de catégories de mots en parties nécessaires du discours,

1) Sur les complications populaires archaïques voy. Levy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910, p. 151. *La mentalité des primitifs dans ses rapports avec les langues.*

nous arrivons à nous représenter sans trop de peine et à saisir en fait dans certaines langues, un signe oral intégral non divisible en ordre de constitution et de signification générale, utilisable chaque fois que surgit le besoin d'une communication qui le concerne et susceptible d'acquérir la valeur de telle partie du discours suivant la détermination que peut lui donner la connexion des circonstances auxiliaires de son entente. Et peut-être convient-il de se rappeler ici pour bien saisir le premier exercice de la parole humaine, cette pénétrante observation de Maine de Biran : « L'homme ne se sépare pas de prime abord de l'objet de ses représentations ». De fait, on peut constater qu'initialement toute la matière des communications orales se presse en quelque sorte aux portes de l'expression et qu'ainsi c'est d'une pièce et d'emblée que la communication en vue tend à se projeter au dehors. De même qu'un geste, un signe d'approbation ou d'aversion peut fréquemment être aussi significatif qu'une pensée oralement exprimée, de même un vocable peut être l'équivalent de ce qui se présente à nous sous forme de proposition. Saisi sur le vif, l'ensemble du développement organique du langage tend à se mouvoir entre ce que l'on peut appeler le mot-phrase et les propositions que nous aimons à lui substituer par voie de développement explicite, sans l'abandonner complètement d'ailleurs en bien des cas.

IV. — La parenté des langues

La question de la parenté ou de la diversité radicale des langues a été souvent agitée. Elle a été fréquemment tranchée par ceux qui l'ont traitée, au moyen d'arguments insuffisants devant la science linguistique. Il faut reconnaître qu'elle a été plus souvent encore mal posée et que la méthode pour arriver dans cet ordre à un résultat satisfaisant est demeurée assez flottante. Il est toujours aisé de trancher

le nœud gordien dans un sens déterminé. Il est plus difficile de le dénouer. Indiquons du moins la méthode à suivre pour arriver dans cette voie au progrès, et signalons, avec les résultats obtenus, les prévisions d'avenir qui peuvent s'en dégager [1]).

Remarquons d'abord que le caractère congénère de langues diverses ou de groupes de langues peut présenter deux aspects différents. Il convient en effet, de ne pas confondre, en matière de parenté linguistique, comme en matière de parenté naturelle, la ligne directe et la ligne collatérale. Nous pouvons les définir en leur appliquant les précisions du code civil. La ligne directe est la suite des degrés entre les langues qui descendent l'une de l'autre ; la ligne collatérale est la suite des degrés entre des langues qui ne descendent pas l'une de l'autre, mais qui descendent d'un ancêtre commun.

Remarquons que le caractère congénère de langues diverses ou de divers groupes de langues peut à son tour être attesté dans des conditions différentes.

Il peut être inscrit dans l'histoire même des peuples qui parlent ou ont parlé la langue, de telle manière que les faits linguistiques, étudiés dans leur évolution, ne soient pour ainsi dire que le commentaire de faits historiques avérés.

Il peut être consigné à titre principal dans des phénomènes d'ordre linguistique mis en lumière par la comparaison méthodique des langues.

Ces phénomènes peuvent consister dans une accumulation d'éléments communs, matériels et formels tellement surabondante qu'elle défie toute contradiction. Tel est bien le cas, par exemple, pour l'immense famille des langues indo-européennes.

1) Voy. Meillet, *Le problème de la parenté des langues*, dans *Scientia*, 1914, I, pp. 403. — Kröber, *The determination of Linguistic Relationship. Anthropos*, 1913, pp. 389 ss. — Vandryes, *o. c.*, p. 349. *La parenté linguistique et la méthode comparative.*

Ils peuvent consister, d'autre part, dans certains traits caractéristiques particulièrement topiques, suffisamment nombreux et généralisés dans le groupe comparé pour qu'on ne puisse raisonnablement les attribuer ni au hasard, ni à une action parallèle, indépendante, des simples facteurs naturels. Dans ce cas, il peut se produire une certitude semblable à celle que nous obtenons concernant bien des faits historiques, certitude suffisante pour motiver une adhésion raisonnable. On ne pourrait rejeter pareille certitude du domaine de la science sans écourter arbitrairement notre pouvoir d'atteindre la vérité d'une manière proportionnée au sujet connaissant et à l'objet à connaître.

Il importe sans doute, d'éviter ici les procédés fantaisistes et les anticipations téméraires, mais il y a d'autre part des inductions dûment justifiées, fondées sur l'application aux langues antiques de lois dont on peut vérifier la réalité et le fonctionnement dans les langues vivantes. Tout ce que l'on peut exiger ici, c'est que l'on conserve à la certitude le caractère qui lui est propre, et qu'on ne prétende pas l'ériger en présomption *juris et de jure*, c'est-à-dire ne comportant aucune autre investigation, notamment du chef d'emprunt ou d'importation externe.

Procéder autrement serait jeter une sorte d'interdit sur ces admirables résurrrections dans un passé qu'on pouvait croire enseveli à jamais, résurrections qui sont l'honneur de la science linguistique moderne[1]).

*
* *

Ce qui est important au point de vue de résultats vraiment scientifiques à atteindre dans les recherches touchant la parenté des langues, en ligne collatérale surtout, et même en ligne directe éloignée, c'est d'avoir constamment sous les yeux la distinction nette qui existe entre les langues

1) G. v. der Gabelentz, *Die Sprachwissenschaft* (1901), pp. 136 sqq.

élémentaires ou rudimentaires et les langues évoluées et de se rendre un compte aussi exact que possible des séries d'étapes qui marquent le passage d'un stade à l'autre.

La langue est un instrument dont les mots sont les outils. Il est absurde, nous l'avons déjà remarqué, de supposer au début de la formation naturelle des langues et aux époques qui s'en rapprochent le plus, la création d'outils si importants en nombre et si parfaits en qualité, qu'ils perdraient le caractère maniable et utilisable qui se confond avec leur raison d'être. Il n'y a pas ici, remarquons-le, une simple application de la loi de la simplicité des commencements, chère aux évolutionnistes. Il y a la loi d'adaptation des choses à un état qui s'identifie avec leur existence même.

Il existe des appareils linguistiques caractérisés par un tel développement des termes rentrant dans le vocabulaire et par l'établissement entre ces termes de liens si artificiellement compliqués, affinés, systématisés, qu'ils représentent manifestement pour une langue un état non pas élémentaire, mais largement évolué, au sein d'une civilisation assez avancée, et cela au point qu'ils trahissent manifestement l'influence de la documentation écrite et dans bien des cas l'intervention des lettrés.

Mais comment discerner dans une langue développée les éléments d'évolution secondaire et les éléments de formation primaire ? L'étude méthodique de ce que l'on peut appeler la stratigraphie des langues est à bien des égards moins avancée que l'étude de leur typologie, et elle est loin d'avoir apporté à l'édifice de la linguistique toutes les lumières qu'elle peut procurer. Nous ne manquons pas cependant de compas expérimentaux applicables aux divers aspects sous lesquels peut se présenter au point de vue évolutif le phénomène linguistique ; et la valeur de ces compas semble difficilement contestable.

I. S'agit-il de la phonétique fondamentale, la systématisation des voyelles en sons nombreux délicatement différenciés pourra être considérée comme marque d'une langue

évoluée. Pourquoi ? Parce que, dans le système qui utilise la vibration des cordes vocales, si les voyelles constituent le point culminant de la sonorité à certains égards, elles représentent d'autre part le degré le plus bas auquel peut descendre l'énergie articulatoire ; qu'ainsi, leur nuancement sur toute la ligne apparaît plutôt comme une œuvre de raffinement délicat.

II. S'agit-il de la « syllabisation » c'est-à-dire des portées acoustiques plus ou moins nombreuses que peut comprendre le mot, il semble manifeste qu'un procédé de formation des mots par triades consonantiques, tel que celui qui caractérise de longue date la langue sémitique, porte la marque d'une large évolution. Une telle régularité systématique ne paraît pas conciliable avec le mouvement spontané des langues en leur période primaire ou élémentaire. Et peut-être convient-il d'appliquer la même observation au monosyllabisme chinois en tant que réduction *ne varietur* des mots à une seule portée de voix. Des faits de constatation récente semblent nous révéler que cette réduction s'est opérée par la chute de certaines finales moins résistantes à l'élaboration phonétique et par la consolidation de l'équilibre des voyelles et des consonnes autour du centre sonore de chaque mot.

III. S'agit-il de condensation dans le mot d'éléments significatifs plus ou moins nombreux ? Il semble bien que la composition des vocables au moyen d'une élément unique et intégralement significateur est antérieure à cette même composition au moyen de plusieurs éléments plus ou moins artificiellement combinés.

Sans doute, le fait de représenter, par un signe *ad hoc* annexé, simple, commodément employé et facilement reconnaissable, quelques indications d'usage fréquent dans la conversation, comme celle par exemple qui concerne le nombre ou la classe, n'est pas d'une extrême complication et ne peut pas être considéré en tous cas comme la marque d'une langue puissamment évoluée. Mais l'organisation

d'un système de flexions appliqué à la spécification plus ou moins exacte des rapports les plus divers entre les termes du langage, paraît bien être l'indice d'une langue qui n'en est plus à une période élémentaire.

Il y a trois moyens principaux de détermination des rapports entre les mots comme entre les objets qu'ils représentent : l'ordre dans lequel les mots sont représentés, un coefficient incorporé, un exposant séparé. Le premier moyen, le plus simple, mais aussi le moins complet, peut suffire aux langues rudimentaires. Le second indique un stade plus évolué. Le troisième peut nous révéler une perfection analytique supérieure.

IV. S'agit-il des catégories de mots envisagés comme parties du discours ? L'existence de nombreuses catégories de cette espèce et leur classification systématique suivant les offices distincts et en quelque sorte invariables qu'on leur attribue, est un des signes les plus marqués des langues évoluées.

Dans les langues archaïques, les parties du discours, nous l'avons déjà fait observer, ne sont ni si nombreuses ni parquées dans des cadres si infranchissables quant à leur office. Le langage exprime les manifestations de l'énergie humaine, soit en elles-mêmes, soit par rapport à tous les autres objets dont peuvent s'entretenir les hommes. La spontanéité de l'acte par lequel l'homme communique ces manifestations, peut se traduire initialement par des vocables de signification intégrale qui ne représentent pas à proprement parler telle ou telle partie du discours, avec telle ou telle valeur spéciale, mais reçoivent plutôt des circonstances une détermination appropriée au but de communication poursuivi. Cependant la distinction entre les manifestations de l'énergie humaine et la variété des objets qu'elles peuvent concerner, donne un solide fondement à la différenciation générale entre ces deux catégories de vocables : le verbe et le nom.

Le verbe est le mot énergétique et harmologique par excellence.

Il représente d'abord les actes de notre esprit soit en eux-mêmes soit concernant les choses et leurs rapports, et il s'applique naturellement à exprimer le mode de cette action aux points de vue principaux qui intéressent les communications entre les hommes. C'est sa fonction énergétique subjective.

En même temps, il est apte à nous montrer les éléments du langage en tant qu'ils se portent en quelque sorte à la rencontre les uns des autres, donnent lieu à des relations actives, constituant un acte d'être. C'est sa fonction énergétique objective.

Le nom est de son côté, en sa génuine signification, le terme nomenclateur. Il exprime généralement la teneur des choses, abstraction faite des opérations de l'esprit auxquelles on soumet cette teneur.

Il représente la partie statique du langage alors que le verbe représente la partie dynamique du discours.

Puis, en connexion avec eux, comme répondant à un besoin constant, inhérent aux communications humaines, surgit à son tour le pronom dont l'office propre est de représenter distinctement, par la fonction qu'ils remplissent dans les entretiens, celui qui parle, celui à qui l'on parle et celui ou ce dont on parle. Le pronom est ainsi le metteur en scène des personnages qui jouent perpétuellement un rôle sur le théâtre de la conversation.

Les autres mots n'apparaissent que plus tard, à titre de satellites, dans le développement du langage. Ce sont d'utiles instruments de précision, des auxiliaires de détermination et de qualification, des indicateurs de modalités et de relations qui appartiennent plutôt à la performance évoluée de la langue qu'à son aspect initial.

V. Une étude méthodique des diverses familles de langues ramenées autant que possible à leur type le plus ancien, paraît de nature à éclaircir bien des problèmes qui

se rattachent à la parenté des langues. Dans cette étude, indépendamment des comparaisons à établir aux divers points de vue que nous venons de signaler, une attention particulière doit être accordée aux éléments matériels du langage rassemblés dans le vocabulaire.

Sans doute, la communauté partielle même considérable d'éléments matériels ne doit pas être érigée témérairement en norme d'apparentement, et cela à cause de la facilité avec laquelle des termes étrangers peuvent s'introduire dans les diverses langues, sans compromettre leur existence. Cependant lorsque l'identité de fond porte sur des éléments appartenant soit à la partie cardinale du langage, soit à l'ordre saillant de la vie des peuples, il est permis d'en tirer des présomptions qui ne peuvent être infirmées, ce semble, que par la preuve positive d'importation étrangère.

Et remarquons que la circonstance qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre les mots et les idées qu'ils représentent, produit cette double conséquence : elle infirme toute conclusion tirée de la diversité des vocabulaires contre la parenté des langues ; elle tend à rendre plus saisissantes les similitudes diverses constatées corcernant les éléments matériels des glossaires.

VI. De son côté, l'étude des éléments formels est d'autaut plus significative que ces éléments constitueut la partie la plus stable et la plus caractéristique des langues.

A ce point de vue, la possession en commun de singularités, comme celle qui a trait aux genres grammaticaux établissant dans certaines conditions uue classification générale des objets, paraît offrir ce caractère qu'on peut difficilement la rattacher soit à une coïncidence fortuite, soit à un jeu des forces naturelles intervenant dans la constitution du langage.

Il est un autre fait dont l'importance a pu être relevée, encore qu'elle ne doive pas être exagérée : c'est la concordance des éléments matériels, ou formels, ou matériels et formels à la fois, de certaines catégories de vocables qui

jouent un rôle exceptionnellement vivant, persistant et continuel dans le langage. Nous voulons parler de la communauté qui peut éventuellement être constatée quant à l'héritage pronominal. Mais M. Meillet nous fait observer à bon escient qu'« on ne peut tirer parti des pronoms dans la détermination des parentés des langues qu'avec précaution »[1]).

Lorsque les affinités de langues se trouvent corroborées par d'autres affinités d'ordre anthropologique et d'ordre culturel, qui mettent en présence par exemple deux peuples de race blanche, civilisés et civilisateurs par excellence, on comprend que l'on puisse ne pas être trop loin de tenir un faisceau de preuves remarquables, capable de nous rapprocher du degré de certitude raisonnablement exigible en cette matière.

*
* *

Et maintenant, après avoir montré la méthode qui doit présider à la recherche des langues congénères, précisons brièvement les résultats acquis et les perspectives d'avenir dans cet ordre.

I. Et d'abord, constatons que la diversité actuelle des langues ne paraît plus être considérée aujourd'hui par la linguistique comme une objection de principe à leur unité originelle. C'est qu'on a progressé dans l'étude de la formation des langues ou plutôt de leur évolution, et qu'on se rend mieux compte de la manière dont l'unité peut se concilier avec le mouvement qui a transformé la matière linguistique léguée aux âges postérieurs par les âges les plus reculés.

Essayons de nous représenter le genre humain comme élémentairement groupé à un moment donné du temps. L'unité de langue apparaît comme un élément naturel de la communauté humaine dans son existence primordiale, et

1) Meillet, *Le problème de la parenté des langues*, *Scientia*, 1914, I, p. 415.

la tendance dialectale ne peut s'accuser d'abord que faiblement, dans les limites de l'intelligibilité commune.

Lorsqu'avec le dispersement résultant fatalement du développement de la population, le groupe primitif se fractionne, la langue tend à se diversifier d'une manière plus étendue et plus puissante. Et la forme de vie des tribus humaines en ordre dispersé est de nature à renforcer cette diversification.

Mais à mesure que la vie en ordre dispersé fait place à la vie en ordre aggloméré, et que se forment des centres de civilisation plus avancés, les forces unificatives du langage reprennent en quelque sorte le dessus sur les forces diversificatrices. Seulement elles le font dans des conditions à certains égards nouvelles, qui se traduisent par un vocabulaire plus étendu, par des procédés moins rudimentaires, et parfois, en cas de groupement formé par des éléments de races et de langues diverses, par des emprunts de la langue dominante aux langues entrées en contact avec elles.

Cependant les communautés de formation nouvelle, comme la communauté initiale, s'accroissent et s'étendent à leur tour, se fractionnent, se coudoient, se mélangent, se séparent, luttent parfois pour l'existence. Les langues se trouvent affectées d'une manière correspondante, et voici que peuvent commencer à se produire les grandes ramifications linguistiques.

Pourtant des traces de l'unité ancienne ne laissent pas, souvent, de demeurer saisissables à des titres divers au milieu de ces changements. Aussi loin que des témoignages autorisés de cette unité peuvent être découverts dans le passé, l'on peut justement parler de filiation des langues. Le terme de famille appliqué aux langues signifie donc des groupes de langues que des éléments de preuve raisonnablement admissibles nous conduisent à regarder comme descendant d'une langue unique, par les procédés reconnus de ramification linguistique.

Il y a des affinités prochaines, il en est de plus reculées

dans le temps. Il est des parentés en ligne directe et des parentés en ligne collatérale. Des rapports de famille peuvent être attestés entre langues évoluées comme entre langues archaïques, comme entre langues aux divers degrés de leur formation.

Pour quelques familles nous pouvons, pour affirmer la parenté, marcher sur le ferme terrain des événements historiques, des indications géographiques et des constats ethnologiques. Pour d'autres, nous devons nous attacher principalement au terrain des survivances linguistiques où nous pouvons d'ailleurs rencontrer comme auxiliaires les sources dont nous venons de parler. C'est l'œuvre par excellence de l'étude comparative des langues de compléter et de perfectionner la classification génétique, notamment dans ses éléments stratigraphiques. Classification distincte de la classification, plutôt récréative, des langues au point de vue typologique, encore que celle-ci ait une importance préparatoire et parfois une signification considérable.

II. De grandes et définitives conquêtes ont été réalisées de nos jours dans la voie de l'apparentement des langues. Les plus importantes concernent la constitution sur des bases inébranlables de la famille linguistique indo-européenne et de la famille sémitique. D'autres généalogies ont encore été établies, les unes en toute lumière et dans toute leur extension, les autres dans des conditions où les progrès réalisés sont, en tout cas, remarquables. Il faut signaler la famille finno-ougrienne, la famille altaïque avec ses relations ouraliennes, la famille hamitique avec les langues nilotiques et leurs relations mutuelles, et aux horizons plus lointains la famille indo-chinoise, la famille austroasiate et la famille austronésienne avec leurs relations mutuelles, la familles atapasque, la famille outo-aztèque.

Il semble bien d'autre part, malgré le vague où flotte encore la généalogie, que la parenté soit certaine pour les familles caucasiennes, bantoues, dravidiennes, algonquines, caraïbes, etc.

La question des Hamites en Afrique centrale et australe ne paraît pas encore dégagée de ses obscurités. Dans la *Semaine d'Ethnologie religieuse* de 1912, P. Van Ginneken a proposé sur ce point une intéressante interprétation. Le même auteur a étudié de façon remarquable dans *Anthropos*, 1910, l'ouvrage de N. Finck, *Die Sprachstämme des Erdkreises*, 1909, dont une 3e édition est en préparation. Une nouvelle œuvre, très attendue, de P. W. Schmidt, *Sprachfamilien und Sprachkreise*, est en voie de publication. — P. Pinard de la Boullaye, dans le second volume de l'*Etude comparée des religions*, nous signale les découvertes récentes de Schmidt, Conrady, Drexel, à confronter avec l'étude de M. Delafosse. En même temps l'éminent auteur nous fait saisir dans un tableau schématique les difficultés qui peuvent se dresser devant les pionniers du congénérat des langues. D'autre part, rencontrant la thèse des écrivains qui tiennent l'irréductibilité des langues pour un dogme acquis et en déduisent même souvent l'irréductibilité des races humaines, il nous met en garde contre la transformation, gratuite et antiscientifique, d'un aveu momentané d'impuissance en borne absolue de nos connaissances [1]). Tout en nous signalant combien la tâche à accomplir est malaisée, Meillet et Vandryes ont réservé sagement l'avenir.

III. Plus on étudie, plus on découvre des parentés nouvelles ou des évolutions parallèles qui ne semblent attendre que la mise en lumière de quelque stade antérieur pour dégager l'unité qui les relie. Et déjà des ponts dont tous les matériaux ne sont pas également solides, mais dont les arches commencent pourtant à se dessiner au milieu des échafaudages qui les encombrent encore, semblent jetés entre des domaines linguistiques antérieurement séparés, comme par exemple entre les langues sémitiques et hamitiques et les langues sémito-hamitiques et indo-européennes.

1) Pinard de la Boullaye, *Etude comparée des religions*, II. Les méthodes, pp. 156, 167 ss.

Voici que dans une étude très fouillée, dédiée à la mémoire d'Ozanam et couronnée par l'Institut, M. Cuny [1]), abordant de façon très originale le problème que M. Möller s'efforça de résoudre [2]) et examinant à un point de vue nouveau la formation des racines, nous fait entrevoir comme traits caractéristiques d'un idiome préindo-européen-sémitique, certains éléments classificateurs phonétiques et sémantiques identiques en indo-européen et en sémitique, d'où il semblerait que l'on a affaire à des familles linguistiques apparentées. Les similitudes alléguées n'ont ni le nombre ni l'évidence qui forcent l'adhésion. Mais elles ne doivent pas être confondues avec ces simples analogies de formes qui éveillent à bon escient la défiance des linguistes autorisés comme Meillet et Albert Carnoy [3]). Ainsi que le fait observer P. J. Levie, elles concernent « un principe général de formation qui, s'il doit se vérifier comme exact, aura nécessairement une portée très étendue et des conséquences très grandes » [4]).

IV. Ce n'est pas généralement chez les peuples les plus primitifs que la division paraît se produire de la manière la plus accentuée. C'est plutôt chez tel peuple arrivé à un stade assez avancé de culture que s'accuse le mouvement de différenciation.

De nombreuses affinités nous frappent chez les peuples qui représentent le stade rudimentaire de la vie humaine et ces affinités se produisent parfois sur une aire de dispersion et dans des conditions qui les rendent extrêmement remarquables. C'est ainsi que l'on a pu constater l'unité essentielle manifeste des langues parlées par les tribus tasmaniennes aujourd'hui éteintes, par les tribus de Boschimans

1) Albert Cuny, *Etudes prégrammaticales sur le domaine des langues indo-européennes et chamito-sémitiques*, 1924.

2) Möller, *Indo Germanisch u. Semitisch*, 1906.

3) Albert Carnoy, *Les Indo-européens*, p. 11.

4) P. J. Levie, *Revue des questions scientifiques*, juillet 1924.

de l'Afrique du Sud et par les divers groupes de pygmées dans les îles Andouan.

Sans doute, il n'est pas impossible qu'il y ait eu, en matière de vie linguistique comme en matière de vie sociale, des enfants perdus de la grande famille humaine, isolés de leurs tenants naturels, cantonnés dans des retraites en quelque sorte inabordables ; mais on peut dire que ces faits sont sans portée dans le mouvement général de développement concentrique des langues. La double difficulté qui semble retarder présentement une solution entrevue déjà par beaucoup de savants, réside surtout dans l'absence de coordination des matériaux immenses déjà rassemblés, et dans la difficulté de remonter assez nettement, pour certaines langues manifestement évoluées, à quelque stade antérieur de cette évolution où puisse se trouver le joint de la parenté.

Ces difficultés semblent s'aplanir de plus en plus, et c'est ici que l'on peut dire en tout vérité que la moisson blanchit et n'attend plus qu'un nombre plus grand de vaillants ouvriers.

Baron Descamps.

XVII

LA TRANSCRIPTION LOGISTIQUE

DU

RAISONNEMENT

*(Suite *)*

(Nos 10-12. Les règles de calcul concernant les rapports de classes).

10. — Nous avons fait voir dans le détail comment se représentent, en termes d'ensembles et en symboles, les rapports entre concepts et les rapports entre propositions dont traite ordinairement la logique. Le lecteur jugera par lui-même de l'ampleur de cette représentation et des avantages qu'elle peut offrir pour écarter certaines ambiguïtés ou éclairer certaines conceptions abstraites.

Nous ne pourrons qu'indiquer sommairement les procédés mêmes dont use le calcul logique, les règles mêmes qu'il suit pour dégager les rapports entre les notions. On réunira, pour plus de clarté, ces RÈGLES DE CALCUL en trois groupes : règles des *opérations* logiques (n° 10), règles de transformation des *relations* logiques (n° 11), règles de *résolution* des problèmes logiques (n° 12) [1].

A. — L'addition et la détermination logiques, chacune prise à part, offrent cette analogie avec les opérations algé-

*) Voir *Revue Néo-Scolastique de Philosophie,* août 1924, pp. 299-324.

1) Ces trois groupes cadrent approximativement avec les groupes de règles logiques concernant les notions et propositions composées, celles concernant les propositions (inférences immédiates), celles concernant le raisonnement.

Les règles des *opérations* ne sont guère développées dans les traités de logique, à cause de la grande simplicité des concepts qu'on y envisage d'ordinaire.

briques (addition et multiplication) qu'elles peuvent s'effectuer sur autant de termes et dans l'ordre qu'on voudra [1]). On pourra grouper les termes a,b,c, d'un produit abc ou d'une somme $a + b + c$ en une seule expression (correspondant à une seule notion complexe) et dans l'ordre qu'on voudra.

Ce qui crée, par contre, une différence profonde entre opérations logiques et opérations mathématiques, c'est que deux ensembles logiques ne se distinguent que s'ils sont formés d'objets différents, répondant à des conditions différentes ; on ne peut concevoir deux ensembles logiques distincts répondant identiquement à la même condition, groupant par suite des objets identiquement de même nature. Une opération ne transforme donc un ensemble logique, ne l'élargit ou ne le restreint, que si elle introduit une condition nouvelle et *telle qu'elle élargisse ou restreigne le principe de choix* des éléments dont l'ensemble est composé.

C'est pourquoi une même notion a, plusieurs fois répétée, ne donne pas, comme en mathématiques $a + a = 2a$; $aa = a^2$, mais conserve toujours le même champ d'application. On a donc $aa = a + a = a$ (formule appelée parfois « loi de tautologie »).

On n'altère pas davantage une notion en lui « additionnant » une notion plus étroite. Je ne dis pas moins en appelant une figure « rectangle » qu'en l'appelant « rectangle ou losange rectangle ». Soit a l'ensemble des rectangles, b l'ensemble des losanges, la relation que nous venons d'établir s'écrira sous forme générale : $a + ab = a$. On aura de même $a\ (a + b) = a$ (Un rectangle qui est en même temps « rectangle ou losange » n'est pas autre chose que « un rectangle » tout court). Les deux relations $a + ab = a$ et $a\ (a + b) = a$ formulent la « loi d'absorption ».

1) C'est ce qu'on nomme la propriété associative et la propriété commutative de ces deux opérations.

Les lois de tautologie et d'absorption ont deux conséquences capitales :

1° Il ne peut y avoir, dans des expressions formées de sommes ou produits logiques, d'exposants ou de coefficients numériques, puisque la somme ou le produit de classes identiques est toujours identique au terme initial ; l'addition et la détermination logiques ne peuvent pas donner naissance à des opérations d'un ordre plus élevé qu'elles, à des expressions de divers « degrés ».

2° Il n'y aura pas en calcul logique comme en algèbre un seul terme a (différence ou quotient) qui, par addition ou « multiplication » avec un terme b donne un terme donné (la somme $a + b$, le produit ab) comme résultat. La soustraction et la « division » donnent en calcul logique des résultats au moins partiellement indéterminés.

Pour passer par addition logique de l'ensemble a, à l'ensemble $a + b$, *il faut, en tout cas*, ajouter à l'ensemble des a tous les b qui n'y figurent pas encore, donc tous les b qui ne sont pas a (les $\bar{a}b$) ; mais on *peut* en outre ajouter tout ou partie des a : ceux-ci disparaîtront dans l'addition en vertu des lois de tautologie ou d'absorption. La « différence » entre $a + b$ et a ne sera donc pas, comme en algèbre, un ensemble bien déterminé b ; elle comportera en tout cas une partie déterminée, invariable $\bar{a}b$; elle *pourra* comporter en outre une partie indéterminée (variable) : tout ou partie de la classe a. De même pour le « quotient » de ab par a.

La soustraction et la « division » logique — quand elles sont possibles [1]) — sont donc des opérations partiellement indéterminées [2]).

Elles ne sont pas pour cela totalement inutiles : l'intégration, elle aussi, en mathématiques, fournit des résultats partiellement indéterminés (puisque chaque intégrale indéfinie comporte une « constante arbitraire »). Mais la soustraction et la « division » logiques

1) La soustraction est toujours possible en mathématiques ; de même la division (sauf pour le cas $\frac{a}{0}$). On ne peut au contraire soustraire ou abstraire un ensemble d'un autre ensemble logique qui n'a pas d'élément commun avec lui : il n'y a aucun sens à vouloir « soustraire » b de a si b est l'ensemble des étoiles et a celui des vertus !

2) Cf. Wundt, *Logik*, 4e éd., I, pp. 253, 268.

ne seront bonnes à *définir* des notions que si, en adjoignant à l'une d'elles une condition supplémentaire, on parvient à se débarrasser de la partie variable que leur résultat comporte — précisément comme on opère en mathématiques sur des intégrales « définies » pour mesurer une surface ou un volume.

Quelle importance offre l'indétermination de ces deux opérations logiques ? C'est qu'elle rend très difficile, sinon impossible, de définir une notion par une « équation », comme on le fait pour un nombre en algèbre [1]). Il suffit en algèbre de poser une équation de la forme $ax + b = c$ pour que x soit déterminé ($x = \frac{c-b}{a}$). Il ne suffit pas de poser une équivalence entre les deux notions : « c » et « a et x, ou bien b » pour que nous sachions quel est x. Une relation où un concept figure comme inconnue ne nous suffit donc pas pour définir ce concept : les cas d'indétermination, qui sont l'exception en algèbre, sont la règle en calcul logique. C'est pourquoi en fin de compte le calcul logique nous apprendra moins à « construire », par la résolution d'« équations », les notions satisfaisant aux données d'un problème qu'à dégager des relations implicitement contenues dans les prémisses, à « éliminer » des « moyens termes », tout comme fait le raisonnement syllogistique.

B. — Les rapports entre l'addition et la « multiplication » logiques ne sont aucunement les mêmes que ceux entre les opérations mathématiques de même nom. La « détermination » logique n'a en effet rien à faire avec l'idée de prendre « b » fois la classe a, ce qui serait dénué de sens : l'addition et la détermination logique sont des opérations rigoureusement parallèles.

En vertu de ce parallélisme, à chaque formule (chaque relation valable pour toute valeur des termes qui y figurent) on peut en

1) La remarque est de Wundt, *Logik*, I, p. 281.

faire correspondre une autre, obtenue en permutant les signes $+$ et $\times$, ω et o, $<$ et $>$ (le signe $=$ et le signe de négation restant inaltérés). En usant de cette règle (« loi de dualité ») on pourra passer, par simple changement de signes, d'une formule facile à démontrer à une autre moins immédiatement évidente.

Prenons comme exemple le rapport des deux formules de la « loi distributive » appliquée aux propositions. Il est assez évident que $P(Q+R) = PQ + PR$: affirmer la proposition P, et en même temps Q *ou* R, équivaut à affirmer que P et Q sont vrais ensemble ou que P et R sont vrais ensemble. On en tire par dualité (en transformant en signes $+$ les signes $\times$ sous-entendus, et vice versa) : $P + QR = (P+Q)(P+R)$: affirmer la vérité de P ou celle de Q et R réunies équivaut à affirmer *en même temps* les deux *alternatives* : P ou Q est vraie, P ou R est vraie.

C. — Nous ne nous attarderons pas ici à la question proprement théorique des rapports entre *la négation* et les opérations précédentes [1]).

Indiquons d'emblée comment formuler la négation d'une idée composée. La règle nous en est donnée par les « lois de de Morgan », qui s'expriment en symboles sous la forme : $\overline{ab} = \bar{a} + \bar{b}$, $\overline{a+b} = \bar{a}\,\bar{b}$: « la négation d'un produit logique équivaut à la somme des négations de ses facteurs ; la négation d'une somme logique équivaut au produit des négations de ses « sommandes ».

Appliquées aux concepts, ces règles disent que : la négation du concept « a et b » est « ou bien non-a, ou bien non-b » ; la négation du concept « a ou b » est « non-a et non-b à la fois ». Les mêmes règles signifieront pour les propositions : « Nier l'alternative des propositions a et b, c'est nier a *et* b à la fois ». « Nier que a et b soient vraies à la fois, c'est nier a ou nier b ».

1) La négation est moins une opération distincte qu'un cas particulier des deux « opérations inverses » réunies. L'ensemble des non-p n'est en effet que la « différence » entre la totalité des objets (ω) et l'ensemble p, avec cette condition supplémentaire, qui lève l'indétermination inhérente à la soustraction logique, que ce même ensemble est le « quotient » de o par l'ensemble p (SCHRÖDER, *Vorlesungen*, I, p. 484 ; WUNDT, *Logik*, I, pp. 252 sq.).

On demandera sans doute quelle peut être l'utilité précise de ces lois des opérations logiques.

L'intérêt de la loi de dualité et d'autres analogues [1]) est avant tout théorique : ces lois nous révèlent parmi les enchaînements logiques de vastes parallélismes laissés dans l'ombre jusqu'ici.

L'utilité pratique sera plus réelle pour des règles comme la « loi distributive », les « lois de de Morgan »; admettant même qu'on puisse s'en passer dans des cas très simples, elles seules permettront, dans des cas complexes, d'arriver au résultat instantanément et sans risque d'erreur. Il faudrait, par exemple, une réflexion intense pour saisir ce que signifie « nier l'affirmation simultanée des deux alternatives « A est vraie ou B est vraie », « C est vraie ou D est vraie ». Le calcul logique donne d'emblée : $\overline{(A+B)}\,\overline{(C+D)} = (\overline{A+B}) + (\overline{C+D}) = \bar{A}\,\bar{B} + \bar{C}\,\bar{D}$, « ou bien A et B sont fausses ensemble, ou bien C et D sont fausses ensemble ».

11. — Par quelles *règles de transformation* des rapports de classes se traduiront les lois logiques des inférences immédiates (conversion, équivalences, opposition, subalterternation) ? [2]).

1° Les relations logiques se partageront, quant à la possibilité de *conversion*, en deux groupes. Les unes, comme l'égalité logique, sont parfaitement convertibles. Si l'on a $s = p$ (tout s est un p et tout p est un s), on a $p = s$ et de même $\bar{s} = \bar{p}$ et $\bar{p} = \bar{s}$. Considérons au contraire la relation $<$ (correspondant aux propositions universelles entre concepts, aux conditionnelles entre propositions). Cette relation « change de sens » (et c'est ce dont nous avertit utilement le signe dissymétrique $<$) si l'on permute les deux termes de la relation. A « $s < p$ » (l'ensemble des s est contenu dans celui des p) correspond $p > s$ (l'ensemble des p *contient* l'ensemble des s). De même à $s < p$ correspond $\bar{s} > \bar{p}$ ou

1) Signalons en particulier la loi de Boole sur le « développement des fonctions logiques » (Venn, *Symbolic Logic*, pp. 256 sq.; Schröder, *Vorlesungen*, I, pp. 409 sq.; Couturat, *L'algèbre de la Logique*, pp. 31 sq.).

2) Les règles que nous appliquons ici aux rapports entre concepts valent également pour les rapports entre propositions.

$\bar{p} < \bar{s}$ (l'ensemble des non-*s* *contient* celui des non-*p*, l'ensemble des non-*p* *est contenu* dans celui des non-*s*) [1]).

2° Relevons les principales équivalences entre *propositions universelles et égalités logiques.*

Partons de la proposition universelle affirmative « tout arbre est un végétal » et soit $s < p$ cette proposition, traduite en termes d'ensembles. Nous exprimerons la même idée sous trois autres formes au moins : (1) $s = sp$. L'ensemble des arbres est équivalent à l'ensemble des arbres qui sont des végétaux ; qui dit arbre dit à la fois arbre et végétal. (2) $s = u'p$. L'ensemble des arbres constitue l'ensemble des végétaux *répondant à une condition donnée.* Les arbres constituent un groupe donné de végétaux [2]). (3) $s\bar{p} = 0$. L'ensemble des arbres qui ne sont pas végétaux est nul. Il n'y a pas d'arbres qui ne soient pas végétaux [3]).

Les règles d'équivalence ne nous conduisent pas à une formule unique pour exprimer chaque jugement. Elles nous en révèlent au contraire une multitude de formules également correctes, chacune ayant son équivalent, plus ou moins usité, dans la langue, chacune pouvant servir à faire ressortir dans le raisonnement un aspect particulier de l'idée. Loin de réduire forcément chaque assertion à une formule

1) Les deux équivalences de $s < p$ avec $p > s$, $\bar{p} < \bar{s}$, expriment les formes de conversion dénommées par les scolastiques « conversion par accident », « conversion par contreposition » (MARITAIN, *Petite Logique*, p. 174).

2) Nous employons pour désigner la classe qui « détermine » *p* la lettre *u* (les lettres *u, v, w, x, y, z* désignent des « indéterminées » ou « inconnues » en calcul logique comme en mathématiques) parce que cette classe, qui constitue en quelque sorte une « différence spécifique » entre les *p* et les *s*, n'est pas connue, ou du moins n'est pas énoncée dans le jugement. Nous écrivons d'autre part *u'* (comme on écrit en mathématiques *x'* ou *x''* pour les racines d'une équation) pour indiquer que cette classe *u'* répond dans notre pensée à quelque chose de bien déterminé.

Il serait insuffisant d'écrire $s = up$, ce qui semblerait énoncer que les *s* sont des *p* répondant à *n'importe quelle* condition, mais on peut écrire (en recourant à la notation expliquée n° 9, 3°) $\sum_u (s = up)$, c'est-à-dire « il y a une ou des valeurs de *u* telles que $s = up$ ».

3) Voir les différentes espèces de propositions transcrites sous cette forme dans WUNDT, *Logik*, I, pp. 276-279.

stéréotypée, le calcul logique aura, grâce à la brièveté de ses notations, à la possibilité de les combiner à loisir, le moyen de suivre et de fixer dans leur infinie variété les expressions de la pensée [1]).

3° Voyons enfin le rapport qui existe entre les *propositions universelles* et les *propositions particulières*.

La logique a toujours conçu les propositions particulières comme les *subalternes* des propositions universelles ; cette conception avait passé dans la notation des premiers théoriciens du calcul logique, notamment dans celle de Boole et de Wundt, pour ne citer que ceux-là. Les auteurs plus récents, au contraire, représentent les propositions particulières comme constituant les *contradictoires* des propositions universelles opposées. Ceci est parfaitement correct et conforme aux règles de la logique sur l'opposition des propositions : la proposition particulière affirmative « quelques s sont p » n'est autre en effet que la contradictoire de l'universelle négative « aucun s n'est p »; la particulière négative « quelques s ne sont pas p » est la contradictoire de l'universelle affirmative « tous les s sont p ». Comme l'universelle négative se transcrit $s < p$ ou encore (n° 7) $sp = o$, la particulière affirmative sera $s \not< \bar{p}$ (tous les s *ne sont pas* des non-p) ou $sp \neq o$ (*il y a* des s qui ne sont pas p). Et de même pour la proposition particulière négative.

Les théoriciens récents considèrent cette transcription comme la seule possible ; les logiciens qui les ont précédés auraient d'après eux commis une erreur en faisant des jugements particuliers les subalternes des jugements universels. Affirmer que $sp \neq o$, ce n'est pas, disent-ils, affirmer *moins* que $s < p$, mais c'est dire tout autre chose : la proposition particulière affirme l'existence des s, puisqu'il doit y avoir des s qui soient p ; par contre une proposition universelle reste vraie même si $s = o$; dans ce cas la relation $s < p$ devient $o < p$, qui est vraie quel que soit p. Et par suite certains modes du syllogisme seraient fautifs : ceux où de deux prémisses universelles on prétend tirer une conclusion « particulière »[2]).

1) A ne retenir même que les propositions qui peuvent être caractérisées par un nombre très restreint de symboles (les signes des opérations, le =, le o), le nombre de jugements simples ou complexes possibles sur n termes croît, en vertu des lois des combinaisons, de façon prodigieuse.

Cf. à ce sujet les calculs concordants de Schröder, *Vorlesungen*, II, pp. 168-178 et Peano, *Revue de Mathématiques*, t. VII, pp. 31-32.

2) On trouvera cette controverse exposée tout au long dans Maritain, *Petite logique*, pp. 267 sq.

Cette position paraît vraiment excessive : même si l'on pose $o < p$, il n'y a rien d'insoutenable à l'interprétation traditionnelle des propositions particulières, qui en fait des propositions à sujet restreint ou particulier (« quelque s » au lieu de « tout s »). Ce genre de propositions particulières peut, en effet, se rendre correctement sous la forme adoptée par Boole et Wundt, modifiée en $u' s < p$ (un groupe donné de s, les s qui satisfont à une condition donnée, rentrent dans l'ensemble des p) ou encore $u's = v'p$ (un groupe donné de s équivaut à un groupe donné de p). Et pour cette forme de propositions particulières, la « subalternation » et les formes correspondantes du syllogisme sont correctes [1]).

On reconnaîtra cependant qu'il n'y a pas équivalence entre les deux formes de la proposition particulière : $sp \neq o$ et $u's < p$ (ou $u's = v'p$), puisque dans le premier cas on a nécessairement s et p non-nuls (c'est-à-dire au moins *possibles*, concevables) et dans le second pas. Le calcul logique a fait œuvre utile en distinguant nettement les propositions particulières qui impliquent l'existence (au moins idéale) de leur sujet; mais on peut en concevoir d'autres, qui ne l'impliquent pas [2]).

12. — Pour dégager les conclusions d'une série de prémisses, on recourra, outre les règles précédemment énoncées, soit à des *règles particulières de déduction*, soit à des *méthodes générales de solution*.

A. — Les *règles particulières* qui interviennent dans le raisonnement sont simples et en petit nombre.

Deux d'entre elles suffiront, ou à peu près, pour la vérification

1) Nous renvoyons à la note 2, p. 423, pour l'explication des symboles u', v'. Boole et Wundt écrivent dans le même sens la proposition particulière sous la forme $us = vp$ ou $us < p$, formule par laquelle ils veulent signifier « il y a une classe u, telle que $us < p$ ». On objecte à raison que sous cette forme nous avons une tautologie, car il y a toujours des valeurs de u telles que $us = o$, et par définition on a toujours $o < p$. Mais lorsqu'on affirme « quelque s est p », on n'affirme pas dans le vague « il y a des notions u telles que $us < p$ »; on vise en pensée (au moins ordinairement) un type donné $u's$ de s, désigné confusément comme « quelque s » et c'est l'ensemble $u's$ ainsi désigné que l'on conçoit comme faisant partie des p.

2) Au sens obvie des termes, la proposition universelle « tous les s sont p », la proposition particulière « quelques s sont p » impliquent l'existence au moins idéale (la possibilité de conception) des s; la proposition universelle « tout s est p »; la particulière « quelque s est p » ne l'impliquent pas.

des formes élémentaires de raisonnement enseignées en logique. Ce seront :

(1) *Le principe* bien connu *du syllogisme* « Si a (extension du sujet) est contenu dans b (extension du moyen terme), et b dans c (extension du prédicat) alors a est contenu dans c ».

En symboles : Si $a < b$ et $b < c$, alors $a < c$.

Application de cette règle (1). — Soit à vérifier le syllogisme suivant (mode « Darii ») : Tout m est p; quelque s est m : donc quelque s est p.

On a $(m < p)$ et $(u's < m)$. D'où : $u's < p$.

(2) On peut 1° *additionner ou* 2° *multiplier membre à membre* deux relations d'inclusion. Nous aurons, en appliquant cette règle aux concepts : « Si tout a est b, et tout c est d, 1° tout ce qui est a et c est b et d; 2° tout ce qui est a ou c est b ou d ».

En symboles : 1° Si $a < b$ et $c < d$, on a : $ac < bd$.

2° Si $a < b$ et $c < d$, on a : $a + c < b + d$.

Application de la règle (2) 1°. Soit à vérifier le syllogisme (Camestres) Tout p est m; aucun s n'est m; donc aucun s n'est p.

On a : $(p < m)$ et $(s < m)$ d'où en « multipliant » membre à membre : $ps < mm$. Comme $m\overline{m} = o$, on a $ps < o$ (L'ensemble des objets qui sont à la fois p et s est nul; aucun s n'est p).

Application de la règle (2) 2°. Soit le dilemme suivant : « Le fait C entraîne le fait P ou le fait Q. Or aussi bien P que Q entraînent le fait R ». Vérifier que C entraîne R.

Les prémisses sont $(C < P + Q)$ $(P < R)$ $(Q < R)$.

Ces deux dernières donnent, « additionnées » membre à membre : $P + Q < R + R$, ou (comme $R + R = R$) : $P + Q < R$.

Or on a par la première prémisse : $C < P + Q$.

D'où, en vertu de la règle (1) : $C < R$ [1].

Si simples de maniement que soient ces règles, elles ne constituent cependant pas un moyen mécanique, toujours le même, de parvenir à la conclusion. Bien que nous nous soyons bornés à des exemples élémentaires, il a été utile de recourir à plusieurs principes pour faire apparaître aisément les résultats. Les règles particulières de déduction (dont les principales coïncident avec des lois

1) Il sera parfois opportun de mettre les prémisses sous forme d' « égalités » logiques. Souvent dès lors, la conclusion apparaîtra sans déduction proprement dite, par simple substitution d'un ensemble à un autre équivalent.

logiques bien connues) sont des moyens de déduction tout élémentaires, qu'il est nécessaire, à raison de leur simplicité même, de manier adroitement et à propos ; elles accompagnent et guident la pensée, mais ne la suppriment pas.

B. — Il en serait autrement des *méthodes générales* qui ont été proposées pour résoudre les problèmes logiques. Mais ces méthodes, sans être proprement incorrectes, sont passablement artificielles et d'une extrême complication. On en jugera par l'application que nous faisons des principales d'entre elles (méthodes de Boole, de Poretsky, de Schröder) à un exemple pris à dessein aussi simple que possible : un syllogisme de 1e figure, dont la conclusion, à s'en tenir au bon sens ou aux règles particulières de déduction, apparaît avec une évidence immédiate [1]).

Soit donc le syllogisme-type en « Celarent » : « Aucun m n'est p. Or tout s est m. Donc aucun s n'est p ». Les prémisses se transcrivent : $m < \bar{p}$, $s < m$.

La conclusion $s < \bar{p}$ apparaît immédiatement en vertu de la règle de déduction (1) que nous avons donnée.

Voyons par quels détours les différentes « méthodes générales » nous y conduisent :

1° *Mise en équation.* — Dans toutes les méthodes, les prémisses devront être, en premier lieu, ramenées à une forme donnée. Dans les trois méthodes que nous allons appliquer, cette forme est celle d'une « équation » unique avec o pour second membre.

On transformera d'abord chaque prémisse séparément : $m < \bar{p}$ équivaut à $pm = 0$; $s < m$ équivaut à $s\bar{m} = 0$.

Réunissons ces deux « équations » en une équation unique : $pm + s\bar{m} = 0$.

1) Sur la méthode de Boole, voir Schröder, *Vorlesungen*, I, p. 554 sq.; Venn, *Symbolic Logic*, pp. 347 sq.

La méthode de Poretsky est exposée dans Couturat, *Algèbre de la Logique*, p. 64 sq. Comme l'indique M. Couturat, cette méthode reproduit, sous une forme plus perfectionnée, celle employée par Venn. Wundt propose de son côté, sans grande conviction, d'ailleurs, une méthode analogue. *Logik*, I, pp. 281-5, 371-3.

Sur la méthode de Schröder, voir les *Vorlesungen*, I, p. 446 sq. et II, p. 189 sq.; Couturat, *Algèbre de la Logique*, pp. 43-45 et pp. 52 sq.

2° *Méthode de Boole.* — Boole écrivant la négation sous la forme $\omega - m$[1]), son équation sera : $pm + s(\omega - m) = 0$ ou $pm + s - sm = 0$.

Il la résout comme une équation algébrique : $m = \frac{-s}{p-s} = \frac{s}{s-p}$.

Mais quel sens acceptable donner, en logique, à cette expression qui contient des termes négatifs et des termes en dénominateur ? Boole recourt à sa « loi de développement » qui lui donne la formule compliquée :

$$m = \frac{\omega}{\omega-\omega} ps + \frac{0}{0-\omega} p\bar{s} + \frac{\omega}{\omega-0} \bar{p} s + \frac{0}{0-0} \bar{p}\bar{s}$$

ou, en simplifiant les « coëfficients » des expressions en ps :

$$m = \frac{\omega}{0} ps + 0\, p\bar{s} + \omega \bar{p} s + \frac{0}{0} \bar{p}\bar{s}$$

Pour dégager la condition requise pour que l'équation ne soit pas contradictoire, et déterminer par suite les relations impliquées dans les données, Boole considérera les termes qui, dans le développement de m, expriment une impossibilité. Comme le coefficient $\frac{\omega}{0}$ (analogue au $\frac{a}{0}$ de l'algèbre) exprime une impossibilité, le terme ps qui est affecté de ce coefficient doit être nul pour que le problème soit soluble. Nous nous trouvons ainsi amenés de façon plutôt inattendue à la conclusion du syllogisme, car $ps = 0$ équivaut à $s < p$.

3. Dans la *méthode de Poretsky* on devra « développer » encore le premier membre de l'« équation » dans les classes les plus particulières que l'on puisse obtenir en combinant p, s, m ou leurs négations. On a $pm = \omega \,.\, pm = (s + \bar{s})\, pm = psm + p\bar{s}m$.

De même $sm = \omega \,.\, sm = (p + \bar{p})\, sm = psm + \bar{p}sm$.

L'équation devient $psm + p\bar{s}m + psm + \bar{p}sm = 0$.

Chacun des termes au premier membre est nul, car, en calcul logique, tous les sommandes d'une somme nulle sont nuls. Nous obtiendrons toutes les conséquences possibles (16 en tout) de l'équation donnée, en égalant à 0 chacun des termes ou chacune des combinaisons que l'on peut former au moyen de ces termes. Une des conséquences sera $psm + p\bar{s}m = 0$, qui équivaut à la conclusion $ps = 0$ du syllogisme.

Le défaut de la méthode est, on le voit, de présenter un fouillis de conséquences au milieu desquelles il n'est guère aisé d'identifier la conséquence cherchée.

4. La méthode, ou mieux la *formule de solution de Schröder* est,

1) Nous transcrivons les notations des différents auteurs dans celles que nous avons adoptées au cours de cet article.

en soi, assez simple. Schröder démontre, en effet, une fois pour toutes qu'une équation de la forme $ax + b\bar{x} = 0$ donne pour « résultante » $ab = 0$. L'application de cette formule à l'équation $pm + s\bar{m} = 0$ donne d'emblée $ps = 0$.

Bien que la solution soit immédiate, cette méthode même reste plus lente qu'un raisonnement bien conduit, à cause du travail de « mise en équation » qui est assez long [1]).

III

La logistique de Peano et de Russell

13. Introduction et division.
14. Classes et objets de pensée.
15. Les divers ordres d'objets de pensée.
16. L'expression des idées en compréhension à l'aide de conditions (fonctions propositionnelles).
17. L'expression des rapports logiques de compréhension en partant des rapports de fonctions propositionnelles.
18. Définition par fonctions propositionnelles des classes d'objets simples et de leurs rapports logiques.
19. Définition des classes de couples et de leurs rapports logiques.
20. Les règles logistiques ramenées à leur fondement logique et appliquées aux objets de tout ordre.

13. — Nous avons parcouru les notations et les règles essentielles du calcul logique sous la forme première qu'il revêtait avant Peano, et dont Schröder semble avoir donné la formule définitive. Dans notre exposé nous avons pu suivre de près les cadres traditionnels de la logique interprétée sous forme extensive ; nous n'avons pas

1) Il faut reconnaître, cependant, que ces méthodes nous donnent, outre la conclusion ou « résultante » des prémisses, d'autres indications qu'on ne pourrait obtenir sans difficulté par voie syllogistique : les méthodes de Boole et Schröder ne permettent pas seulement d'« éliminer » le terme m, mais aussi de donner, autant que faire se peut, sa « valeur », sa définition « en fonction » de s et de p ; la méthode de Poretsky fournit d'emblée toutes les conséquences possibles d'une équation, et elle permettrait avec une égale facilité de construire un tableau de toutes les « causes » qui peuvent conduire à une conclusion donnée.

On peut également fonder sur les diverses méthodes générales d'intéressantes considérations théoriques.

cherché à transcrire les rapports de compréhension comme tels; nous n'avons guère rencontré de rapports logiques qui n'aient été explicitement recensés par la logique de l'Ecole.

Les logisticiens depuis Peano, ont développé en deux sens ce premier calcul logique. Ils ont poussé plus avant l'analyse des rapports logiques, remontant des classes aux « objets » qui les composent et aux conditions qui les caractérisent. D'autre part ils ont étendu le champ des « calculs logiques » à des objets de tout ordre. Ils ont pu pénétrer ainsi dans des domaines peu explorés avant eux, et notamment analyser les raisonnements qui portent sur des collectivités et des relations [1].

Toute assertion peut être rapportée en dernière analyse à des objets de pensée ; toute classe est formée de pareils objets. Nous préciserons en premier lieu le notion d'OBJET (n° 14) et nous ferons connaître les divers ordres d'objets de notre pensée (n° 15) ; ceux-ci donneront lieu ultérieurement à autant d'ordres bien distincts de propositions et de classes.

Les logisticiens traduisent à l'aide de CONDITIONS OU FONCTIONS PROPOSITIONNELLES la *compréhension* des notions et des propositions qui déterminent ces objets de pensée. Cette analyse et cette notation des rapports de compréhension fera l'objet des n°s 16 et 17.

De l'étude « en compréhension » des liens d'idées, les logisticiens passent à leur seconde interprétation des rapports logiques, celle qui procède par CLASSES ou sous forme *extensive*. Nous retrouverons ici le système des classes, des opérations logiques, des rapports d'inclusion et autres analogues ; mais nous les retrouverons définis à l'aide de rapports de compréhension (n° 18) et étendus à des domaines comme celui des relations (n° 19) qui n'avaient pas été étudiés aux débuts du calcul logique.

Un exposé complet de la logistique devrait reprendre ici et démontrer à l'aide des « fonctions propositionnelles » les LOIS DE CALCUL que nous avons établies (n°s 10-12) ; il en établirait d'autres, formant un système très complexe, pour le « calcul des relations ». De cet exposé raisonné et généralisé du calcul logique nous ne pourrons qu'indiquer quelques grands traits (n° 20).

Nous suivrons ordinairement dans cette 2de partie les vues de

1) Pour autant que SCHRÖDER a traité des relations (*Vorlesungen*, vol. III), il s'est distinctement rapproché de ces vues nouvelles. C'est ce qui nous a amené à parler de sa *Logik der Relative* dans ce chapitre consacré spécialement à l'œuvre de Peano et Russell.

B. Russell, à qui on doit l'exposé le plus pénétrant et le plus systématique de la logistique d'aujourd'hui [1]).

1) **Bibliographie**. — L'œuvre maîtresse de Peano est le *Formulaire de Mathématiques*, paru en 5 éditions de 1894 à 1908 et où l'énoncé de chaque théorème important des mathématiques — parfois même sa démonstration — se trouvent analysés logiquement et réduits en symboles. Les nécessités de ce vaste travail ont obligé Peano à élargir de beaucoup le système de notations et de lois du calcul logique.

Peano n'a pas publié de traité proprement dit de calcul logique ; il s'est contenté de placer en tête de son « Formulaire de Mathématiques » une sorte de « formulaire logique », recueil de définitions et de règles mises en formules, très sobre d'explications, minutieusement revu d'édition en édition. On trouvera cet exposé sous sa forme la plus achevée dans la 3e édition du Formulaire (1901), pp. 1-38, ou dans la « Revue de Mathématiques » de Peano, t. VII, pp. 1-41. La dernière édition du Formulaire (5e éd , 1908) ne contient en fait de logique que les règles indispensables à l'intelligence des démonstrations mathématiques qui suivent. Les premières éditions du Formulaire (1894 et 1897) comportent un exposé plus suivi et plus développé que la 3e, mais les conceptions et les notations de Peano n'y ont pas encore revêtu leur forme définitive. On consultera avec fruit le petit « Vocabulaire de Logique Mathématique » publié par Peano. *Revue de Mathématiques*, t. VII, pp. 163-172.

Se plaçant au point de vue de Peano, Burali-Forti a publié dans la collection Hoepli de Milan un manuel de *Logica Matematica* (2e éd., 1919) très complet et d'un prix assez modique. Comme première initiation au système de Peano on pourrait conseiller les articles de Padoa, *La logique déductive dans sa dernière phase de développement (Revue de Métaphysique et de Morale*, 1911-1912, réunis en volume chez Gauthier-Villars).

Les idées propres de Russell se trouvent exposées dans ses *Principles of Mathematics* (Cambridge 1903) et dans de nombreux articles de la « Revue de Mathématiques », du « Mind », de la « Revue de Métaphysique et de Morale ». On pourra consulter à leur sujet les *Principes des Mathématiques* de Couturat et un article du même auteur dans la « Revue de Métaphysique et de Morale » de 1917 : *Sur les rapports des concepts et des propositions*, pp. 15-58. Nous avons cité Russell d'après son dernier grand ouvrage, les *Principia Mathematica*, publiés en collaboration avec Whitehead et dont le premier volume presque entier (Cambridge 1910) traite de logistique. Le chapitre Ier de l'introduction (pp. 4-38) constitue à lui seul un abrégé assez complet de la logique Russellienne.

Notations. — Nous suivons dans cette seconde partie la notation créée par Peano et que Russell a reprise sans modifications importantes. Les signes dont elle fait usage, et que nous avons signalés précédemment en note, sont les suivants :

Quant aux *opérations logiques*, l'addition se rend par $\smile$ ou $\vee$, la multiplication ou détermination logique par $\frown$ (ce signe est fréquemment omis, ou il est remplacé par un point ou groupe de points séparant les facteurs). Pour la négation on fait *précéder* d'un $\backsim$ ou — l'expression à nier.

L'*égalité* logique se rend par $=$, la relation de contenance (n° 4) et la relation parallèle d'*implication* entre propositions (transcrite $P < Q$ au n° 9, 1°) s'écriront $\supset$.

Quant à la *totalité* et au *néant* logiques : le ω et o sont exprimés respective-

14. — Le calcul de Schröder portait exclusivement sur des classes [1]), notion première dont il ne tentait pas l'analyse ; la logistique issue de Peano part d'une distinction fondamentale entre deux sortes d'éléments qui interviendront dans le raisonnement : les *objets* de pensée et les *classes* formées de ces objets.

Nous appelons, dans une portion donnée de raisonnement, OBJETS [2]) ce dont nous énonçons les propriétés, *ce que* nous groupons en classes ; la *classe* est l'ensemble *formé par* les objets qui satisfont à une condition commune.

Au sens très large que nous avons donné au terme « objet », les choses les plus variées peuvent devoir être traitées momentanément comme objets. Abstractions ou réalités, entités simples ou ensembles complexes compteront comme objets dès qu'on leur attribuera une propriété, dès qu'on les fera rentrer comme constituants dans une classe. Ce qui fait fonction d'objet dans une portion de raisonnement sera souvent considéré comme classe dans un autre raisonnement ou même dans la suite du premier raisonnement. Un élément complexe sera traité comme classe si

ment V et Λ ou de préférence remplacés par la notation ∃ (équivalente à l'expression « n'est pas nul », « existe logiquement »). P. ex.: $x \neq o$ s'écrira $\exists x$ (x existe) ; $x = o$ se transcrira de même — $\exists x$ (x n'existe pas).

Les autres notations seront expliquées au cours des numéros qui suivront ; celles où interviennent des « fonctions propositionnelles » et celles du calcul des relations appartiennent en propre à Russell. En dehors de ces cas nous avons jugé inutile d'insister sur les multiples nuances de typographie entre Russell et Peano.

Notons enfin que les *parenthèses encadrant* des groupes de symboles seront remplacées ordinairement par des *points* ou groupes de points *séparant* ces groupes distincts. Au lieu de $(a < b)\ (b < c) < (a < c)$. Peano écrit plus simplement, mais sous une forme moins aisée à lire : $a \supset b\ .\ b \supset c\ .\supset .\ a \supset c$. L'emploi de ces points et groupes de points est régi par des conventions assez compliquées que l'on trouvera dans les ouvrages spéciaux.

1) Même quand Schröder traite des individus ou des objets, il les considère comme une espèce particulière de classes. *Vorlesungen*, II, pp. 318-349.

2) Si la distinction entre objet et classe est très nette chez Peano et dans son école, la terminologie est encore loin d'être fixée ; la chose n'a d'ailleurs pas de quoi étonner, dans une science de création toute récente.

on l'envisage en tant qu'ensemble d'éléments plus simples répondant à une condition donnée ; le même élément complexe deviendra objet quand on le groupera avec d'autres éléments complexes (qui formeront une classe d'ordre supérieur) à raison d'une propriété commune. La distinction logique entre objet et classe est donc toute *relative* à la fonction qu'un élément peut remplir dans le raisonnement.

Les objets de nos pensées constituent donc en quelque sorte l'élément matériel dont la classe est formée. Une classe est l'effet d'un choix logique sur les objets; l'élément formel d'après lequel le choix s'effectue sera la compréhension d'une propriété donnée, exprimée dans la logique de l'Ecole par un concept, chez les logisticiens par une condition ou fonction propositionnelle, à laquelle les objets de la classe doivent satisfaire. C'est pourquoi nous devrons passer de l'étude des « objets » (nos 14-15) à celle des fonctions propositionnelles (nos 16-17) pour définir à l'aide des deux notions réunies (nos 18-19) les classes et leurs rapports [1].

1) Dans le même contexte logique, un même élément ne peut constituer à la fois une classe et un objet. En un cas cependant la classe et l'objet semblent se confondre ; c'est dans celui où une classe ne peut comporter qu'un seul objet. « Dieu » est un objet rentrant dans la classe des « êtres absolument simples » ; et cependant nous admettons que la notion de deux êtres distincts et absolument simples implique contradiction. Le nombre 2 est un « objet » par rapport à la classe des « nombres premiers pairs » dans laquelle ce nombre 2 vient se ranger ; et cependant il ne peut y avoir qu'un seul objet, un seul terme, un seul membre dans cette classe.

Frege et Peano ont introduit une distinction très fine entre une classe α ne contenant qu'un seul objet x, et l'objet unique x contenu dans la classe α. Peano désignera par ιx la « classe des objets identiques à x » c'est-à-dire la classe des objets qui possèdent les propriétés distinctives de x; le signe ι, initiale de ἴσος, égal, pourra se lire « identique à ». Le même auteur désignera par $\imath\alpha$ l'objet unique que caractérisent, que « décrivent » les conditions qui déterminent la classe α ; le signe $\imath$, inverse du signe ι, se rendra approximativement par le singulier de l'article défini « le ».

Un objet x n'*est* donc pas une classe, mais on peut poser une classe ιx ne contenant que l'objet mental x (la classe des objets qui ont les caractéristiques de l'objet x). De même, logiquement parlant, aucune classe, aucune combinaison de classes n'*est* un objet, mais on peut à l'aide des caractéristiques de la classe α décrire l'objet $\imath\alpha$.

C'est par ce biais que les logisticiens introduiront dans leur calcul, qui semblerait ne pouvoir s'appliquer qu'à des classes, les objets pris comme tels ; ils ne prétendront pas définir les objets en les identifiant avec une classe, mais

Entre un objet et une classe dont il fait partie existe une relation tout à fait particulière, la relation d'*appartenance ;* elle aura pour équivalent, en termes de compréhension, un jugement de *prédication : S a pour prédicat p*. Ainsi donc Rubens *appartient à* la classe des peintres, 5 appartient à la classe des nombres, la Belgique appartient à la classe des pays; ou encore Rubens *est un* peintre, 5 *est un* nombre, la Belgique *est un* pays. La relation d'appartenance, existant entre un objet et sa classe, est exprimée chez Peano et ses successeurs par le signe ε (initiale de ἐστί).

Si s est un objet unique, comme c'est le cas dans la proposition « Rubens est un peintre », le jugement de prédication exprimé par la relation $s \varepsilon p$ sera un jugement *singulier* [1]).

Si s est lui-même un ensemble d'objets, le jugement

se contenteront de les « décrire » ; ils ne prétendront pas davantage faire connaître adéquatement une notion par les objets x, y, z... auxquels elle s'applique mais bien par les classes ιx, ιy, ιz.

Soit la classe α des « polyèdres réguliers » euclidiens, formée des 5 seuls polyèdres réguliers qui puissent se concevoir dans notre géométrie ; ces 5 polyèdres constituent les 5 *objets* de la classe α, objets que nous désignerons par x, y, z, v, u. Nous ne poserons pas $\alpha = x \smile y \smile z \smile v \smile u$, ce qui nous conduirait, d'après le sens donné à l'addition logique (n° 5), à *diviser* le genre α en 5 objets au lieu de le diviser en 5 espèces. Nous écrirons correctement $\alpha = \iota x \smile \iota y \smile \iota z \smile \iota v \smile \iota u$; et ceci équivaut à diviser le genre α en 5 espèces ultimes, caractérisées chacune par les propriétés distinctives d'un des polyèdres en question.

La notation ι rendra également service quand il faudra distinguer des notions comme « tous les objets qui sont des α ou des β » ($\alpha \smile \beta$), et « les ensembles qui sont l'ensemble α ou l'ensemble β » ($\iota\alpha \smile \iota\beta$) ; ou encore « tous les objets qui ne sont pas des α » ($-\alpha$) et « tous les ensembles qui ne sont pas l'ensemble α » ($-\iota\alpha$).

Les distinctions que nous avons posées se retrouvent chez Russell (notées sous une forme un peu plus compliquée). Russell a introduit le terme de *descriptions* et a fait une théorie minutieuse de celles-ci *(Principia Mathematica*, I, pp. 69-75 et 181-196). Nous nous contenterons de les avoir mentionnées ici et nous nous en tiendrons dans la suite aux classes.

1) La proposition singulière est irréductible à une proposition universelle. A moins de faire de Rubens, par figure de style, un nom commun, on ne peut dire « tout Rubens est un peintre ». Mais on pourra transformer le jugement $s \varepsilon p$ en $\iota s \supset p$ « tout individu qui offre les caractéristiques de Rubens est un peintre ».

exprimé par $s \varepsilon p$ (p. ex. « la Belgique est un pays ») sera un jugement *collectif* [1]).

15. — Les « objets » sur lesquels portent des affirmations y apparaissent généralement comme quelque chose de simple, d'inanalysable. C'est le point de vue auquel on se place d'ordinaire en logique et nous y sommes tenus dans tout le chapitre précédent (n° 3 et suivants). Mais souvent aussi les propriétés énoncées portent sur des *groupements* des éléments simples ; ce sont alors ces éléments complexes qui serviront d' « objets » dans la classification. Comme on conçoit aisément, plus les objets de nos pensées sont logiquement complexes, plus ils donnent lieu à des rapports logiques complexes et variés. Les développements de la logistique nouvelle proviennent de ce qu'elle a pris en considération des objets complexes, qui constituent soit des collectivités (A), soit des couples, ternes... d'objets simples (B), soit des groupements possédant les deux formes de complexité à la fois (C). Nous nous trouvons donc en présence (D), de divers ordres d'objets de pensée, et par suite nous aurons divers ordres de classes, de propositions, qui donneront lieu à une complication progressive de rapports logiques et de lois.

A) La traduction des propositions *collectives* nous a obligés à recourir à des classes complexes qui ont d'autres classes comme éléments. Chaque fois qu'une notion exprime une propriété d'ensembles comme tels, son champ d'application aura ces ensembles pour éléments ; il constituera un ensemble d'ensembles, une classe de classes. C'est ainsi par exemple que le champ d'application de la notion « nationalité » est l'ensemble des diverses collectivités nationales. Les classes de classes pourront être les éléments d'ensembles d'un degré plus élevé, et de même indéfiniment [2]).

1) On remarquera la différence de sens entre les énonciations $s \supset p$ et $s \varepsilon p$, lorsque s est une classe. Une proposition universelle, comme par exemple : « Tout Belge est Européen » se traduira par $s \supset p$. (Tout objet qui a la propriété d'être « un Belge » a également la propriété d'être un Européen). Au contraire, un jugement collectif comme « la Belgique est une nationalité » est de la forme $s \varepsilon p$ (la Belgique, c'est à-dire l'ensemble des Belges, a comme telle, comme ensemble, la propriété d'être une nationalité).

2) Les exemples de « classes de classes » abondent dans l'interprétation logique

B) Les notions et conditions envisagées jusqu'ici exprimaient soit des propriétés d'objets individuels soit des propriétés collectives d'ensembles pris chacun comme une seule individualité logique ; dans les deux cas il s'agissait de propriétés *absolues*, appartenant à des éléments logiques pris en soi, à part de tout rapport avec d'autres éléments logiques.

Si nous abordons au contraire des notions *relatives* comme « cause de », plus grand que », nous constatons que ces notions — ou les conditions correspondantes « être cause de », « être plus grand que » — ne portent pas sur un objet unique, car elles concernent dans tous les cas un couple donné d'objets. C'est un pur non-sens de dire que le chêne est « plus grand » de façon absolue ; mais il est vrai que le chêne est plus grand que le roseau et faux que le roseau soit plus grand que le chêne. Si nous appelons « couple » un groupement de deux objets dans un ordre donné, le champ d'application d'une notion ou condition relative, (l'ensemble de tout ce à quoi elle peut s'appliquer légitimement) est un ensemble de « couples » et non d'objets pris isolément [1]).

Soit une relation existant entre les objets a et b, c et d,

des mathématiques. Une droite est un ensemble (une classe) de points satisfaisant à certaines conditions. Un faisceau de droites sera un ensemble (une classe) de droites, donc une classe de classes de points. Si nous envisageons un groupement de pareils faisceaux ayant une propriété commune, ce groupement constituera une classe d'un degré plus élevé encore, et ainsi de suite.

La même notation s'appliquera (sous certaines réserves) aux propriétés *logiques* des termes du raisonnement. Tous les « éléments » (c'est-à-dire tout ce qui peut appartenir à une classe), toutes les classes, en général tous les groupements logiques d'un ordre quelconque, possèdent à ce titre un caractère logique commun ; et celui-ci permet de les grouper en de vastes classes, celle des « éléments », celle des « classes », celle des « classes de classes », etc.

Une proposition comme « Homme est une espèce d'objets » se traduira par une sorte de jugement collectif « L'ensemble des hommes est une classe ». Soit s un ensemble dont on veut affirmer qu'il constitue une classe, soit d'autre part Cls l'ensemble des classes ; on écrira $s \in$ Cls.

1) Les *couples d'objets*, constitutifs d'une classe, peuvent être appelés à leur tour les « objets » dont la classe est formée ; mais il semble préférable d'éviter cette terminologie qui pourrait être une source de confusions.

et soit R le champ d'application de cette relation. Désignons par (x, y) le couple des objets x et y, pris dans l'ordre x, y ; chacun des couples (a, b), (c, d), est un élément constitutif du champ d'application ou de la « classe de couples » R, qui constitue en quelque sorte l' « extension » de la relation R. Nous aurons donc, comme s'il s'agissait d'objets isolés, les propositions $(a, b) \varepsilon R$ ou $(c, d) \varepsilon R$ qui peuvent s'énoncer « les objets a et b, c et d sont dans la relation R » [1]).

C) Il peut exister enfin des notions à la fois collectives et relatives, dont les champs d'application participeront donc aux deux formes de complexité qui viennent d'être décrites.

Considérons par exemple les « relations logiques » qui peuvent exister entre des classes (n° 4 et n° 14). Ces relations ne portent pas sur des couples d'objets (un objet ne peut par exemple être contenu logiquement dans un autre) mais sur des couples de classes (telle *classe* est contenue logiquement dans telle autre). Soit C le champ d'application de la relation logique de contenance. Si α est une classe contenue dans la classe β, et γ une classe contenue dans la classe δ, les couples (α, β) (γ, δ) appartiendront à l'ensemble C. On aura donc : $(\alpha, \beta) \varepsilon C$ et $(\gamma, \delta) \varepsilon C$. Le champ d'application d'une relation logique sera donc une classe dont les éléments seront eux-mêmes des couples de classes. Mais les champs d'application de diverses relations logiques peuvent avoir des propriétés communes ; le champ d'application de celles-ci aurait pour éléments les champs d'application déjà complexes de chaque relation logique, et ainsi de suite.

D) Nous voyons, comme conclusion de cette énumération des objets de divers ordres, que les notions relatives et collectives possèdent des « champs d'application » analogues à ceux des notions absolues ; elles peuvent donc, tout comme celles-ci, être l'objet d'une interprétation logique en termes d'extension et d'un « calcul logique » de leurs déductions.

1) Nous ne nous occuperons, dans la suite, que de relations binaires, c'est-à-dire de relations qui, comme la précédente, portent dans chaque cas sur un couple d'objets. Les mathématiques nous fourniraient aisément des exemples de conditions portant sur des systèmes de 3, 4... n points géométriques, ou d'équations ayant pour solutions des systèmes de 3,4...n valeurs numériques d'inconnues. Des conditions de ce genre, énonçant des relations ternaires, quaternaires, etc., auraient pour champs d'application des ensembles de 3, 4... n éléments.

Mais pas plus qu'il n'y a moyen de poser une équivalence entre une droite, une surface, un volume, un angle, il n'est possible de « mesurer » logiquement l'un par l'autre deux champs d'application formés d'objets d'un ordre différent. La classe des « pays » ne *contient* ni *n'exclut*, au sens que nous avons défini (4°), la classe des « Belges » ; car le prédicat « pays » ne s'applique qu'à des collectivités, et pas à des individus. La pensée ne se meut pas dans le même ensemble d'éléments, au sein de la même « totalité » (voir n° 6) quand elle passe d'un ordre d'objets à un autre, d'un ordre de notions à un autre. Du fait que les objets d'un contexte deviennent classes ou systèmes d'objets dans un autre, il y a un manque d'homogénéité dont il faut tenir compte pour ne pas tomber dans des paradoxes inextricables [1]). Et quant aux lois mêmes qui le régissent, chaque ordre d'objets — et par suite chaque ordre correspondant de classes et de propositions — constitue comme un monde à part, régi au moins en partie par des lois logiques propres.

16. — Soit dans la définition des classes, soit indépendamment de toute considération d'ensembles, les logisticiens font intervenir explicitement la COMPRÉHENSION des idées, transcrite sous forme de CONDITIONS auxquelles les objets doivent satisfaire. Nous nous contentons pour le moment d'exposer objectivement ce système d'analyse et de notation des compréhensions, le seul qui soit en usage. Nous aurons à discuter plus tard (n° 23) jusqu'où il va au fond des choses et donne une représentation adéquate du contenu des idées.

A) En quoi consiste une *condition* applicable à des objets et comment peut-elle se transcrire ?

L'énoncé « in abstracto » d'une condition (p. ex. la condition « être un arbre ») ne constitue pas une assertion catégorique concernant tels et tels objets déterminés ; une assertion catégorique *constaterait* que dans tel cas la con-

1) Ces difficultés ont donné lieu à la « théorie des types » de Russell, applicable à la fois aux fonctions propositionnelles (voir n° 16), aux propositions, aux classes. Cfr. *Principia Mathematica*, I, pp. 39 69. A raison des restrictions que cette théorie impose, l'interprétation extensive des rapports de propositions (n°s 8-9) ne peut, malgré sa commodité dans certains cas, être poursuivie sous une forme absolument générale. C'est pourquoi les logisticiens se contentent aujourd'hui de définir « en compréhension » les rapports de propositions.

dition est remplie ou ne l'est pas ; elle dépasserait donc l'énoncé « in abstracto » et supposerait la condition déjà appliquée. Une condition ne présente qu'une formule d'assertion *possible*, un modèle d'assertion portant sur des objets qui sont précisément *à déterminer*, et qui constituent pour nous, au moment où nous posons la condition, des *inconnues*. Lorsque je pose ces conditions « être un arbre » « être dans le rapport de plus grand à plus petit » les objets qui vérifieront les conditions n'y figurent que comme des inconnues, des pures possibilités.

Convenons de désigner des « inconnues » par x, y, z..., comme en algèbre : les objets qui satisfont à la condition « être un arbre » pourront être appelés « les objets x tels que x soit un arbre » ; de même les couples d'objets qui satisfont à la condition « être dans le rapport de plus grand à plus petit » seront « tous les couples d'objets (x, y) tels que x soit plus grand que y ».

Les conditions s'énonceront donc par des propositions contenant des inconnues, par des sortes d'équations dont les racines ou systèmes de racines (qui sont ordinairement en multitude indéfinie) seront les objets ou systèmes d'objets satisfaisant à la condition posée. Au lieu de parler d'*inconnues* et de *racines*, nous pourrons avec Peano et Russell, employer les termes de *variables* et de *valeurs vérifiant* la *condition ;* une condition s'énoncera donc par une *proposition contenant une ou des variables*, et les objets qui satisfont à la condition seront les *valeurs de la variable* qui vérifient la condition énoncée ; si nous substituons ces valeurs aux variables, nous obtiendrons des *valeurs de la fonction* [1]).

Les conditions ne sont proprement ni des concepts (bien

1) Si l'on adopte cette terminologie communément reçue, on se souviendra qu'une « variable » ne signifie pas un terme *changeant* mais simplement un terme laissé *indéterminé* dans un énoncé, et qu'une « valeur » ne consiste pas ici dans une mesure, une évalution d'un objet. Les valeurs de x, y, z... dans les conditions logiques consistent dans des *objets* de pensée.

qu'elles équivalent en un certain sens à des concepts), ni des propositions ; elles occupent dans le domaine logique une place à part. Elles ont la même structure que des propositions, mais il leur manque un élément essentiel pour constituer des propositions véritables, des jugements : c'est qu'elles ne constituent pas une véritable assertion susceptible de vérité et de fausseté. Soit l'énoncé « x est un arbre » ; comme toute désignation précise de x est absente — nous n'affirmons même pas qu'il existe des x de cette espèce — il est impossible d'appeler vraie ou fausse une énonciation pareille.

Pour marquer donc la nature spéciale de ce que nous avions dénommé des « conditions », Russell a imaginé le terme de *fonction propositionnelle* [1]). Le terme « fonction » a dans ce contexte le sens tout à fait général d' « expression contenant une variable » ; la fonction que constitue une condition est appelée « propositionnelle » parce que les valeurs dont la fonction est susceptible sont précisément des propositions vraies ou fausses.

A la suite de Russell nous désignerons par $\varphi\, x$, $\psi\, x$, $\chi\, x$ (ou $\varphi\, y$, $\psi\, y$, $\varphi\, z$... : peu importe la lettre x, y, z, v, w, u désignant la variable) une condition comme « x est un arbre », condition applicable à un objet, fonction propositionnelle *à une variable*. Une fonction propositionnelle comme « x est plus grand que y » (fonction *à deux variables*) s'écrira $\varphi\,(x, y)$, $\psi\,(x, y)$, et ainsi de suite. Dans la notation des fonctions propositionnelles, les variables désigneront donc des objets de pensée et les signes φ, ψ, χ, exprimeront une propriété à l'aide de tout un membre de phrase, verbe compris. Dans les exemples ci-dessus, le signe φ équivaut respectivement aux expressions « est un arbre », « est plus grand que » [2]).

1) Peano et ses disciples immédiats les appellent des « propositions conditionnelles ». M. Goblot exprime une idée analogue, quand il ramène les concepts à des « jugements virtuels » (*Logique*, pp. 86 sq.).

2) Nous négligeons pour plus de simplicité la distinction assez subtile que

B) Les fonctions propositionnelles, qui attribuent une propriété à un objet indéterminé, serviront, dans la logique de Russell, à caractériser les *propriétés in abstracto*. Elles auront, dans son système, la même signification primordiale que les *concepts* dans la logique d'Aristote.

Une fonction $\varphi\ x$ à *une* variable énoncera une propriété qui appartient à des objets pris chacun isolément, en soi — donc une propriété *absolue*. Telles seront les propriétés « x est grand » « x travaille » ou même une propriété aussi complexe que « x est tel que si x a telle propriété il a aussi telle autre ».

Une fonction $\varphi\ (x,\ y)$ à *deux* variables désignera au contraire une propriété qui porte sur un couple d'objets comme tel, c'est-à-dire une *relation*.

Puisque toute propriété *in abstracto* s'énonce par une fonction propositionnelle, il y aura moyen d'exprimer par des fonctions propositionnelles plus ou moins compliquées les propriétés d'« *objets* » de tous les ordres que nous avons énumérés (n° 15).

C. Il sera possible enfin de traduire à l'aide de fonctions propositionnelles le contenu d'une *proposition* quelconque, tout comme on peut, en logique aristotélicienne, exprimer le contenu des propositions à l'aide de concepts.

Une fonction propositionnelle comme « x est un arbre » deviendra

Russell place entre les notations $\varphi\ \widehat{x}$ et $\varphi\ x$, $\varphi\ (\widehat{x},\ \widehat{y})$ et $\varphi\ (x,\ y)$. La première notation — nous remplaçons par le signe $\frown$ *surmontant* la lettre, l'accent circonflexe employé par Russell en pareil cas — désigne *la fonction en elle-même*, c'est-à-dire, si nous saisissons bien la pensée de Russell, la condition prise in abstracto : « être un arbre », être dans le rapport de plus grand à plus petit ». Le $\widehat{x}$ ou $\widehat{y}$ n'y figure que pour marquer la place que devra occuper l'objet correspondant dans la proposition. Dans la seconde notation, x, y, désignent des « valeurs ambiguës » de la variable et $\varphi\ x$, $\varphi\ (x,\ y)$ une *valeur ambiguë de la fonction propositionnelle*, c'est-à-dire un cas particulier laissé dans l'indétermination et cité à titre d'exemple, à titre de modèle de la proposition qu'on obtient en remplaçant les variables par des objets déterminés. Comme nous l'avons dit, la fonction propositionnelle prise en elle-même ne peut aucunement constituer une assertion ; la valeur ambiguë $\varphi\ x$ peut ou bien être simplement citée ou bien être affirmée (si elle est vraie de tout x quel qu'il soit). Cfr. *Principia Mathematica*, I, pp. 15, 18-19, 42, 96-97.

une proposition au sens habituel du mot si l'on affirme quelque chose *en particulier* ou *en général* touchant les valeurs possibles de x.

Nous affirmons quelque chose *en particulier* d'une « valeur » de x si, effectuant un jugement singulier, nous substituons cette valeur particulière à x dans l'énoncé de la condition. Si dans la condition $\varphi\, x$, « x est un arbre », je substitue par la pensée, à x, tel arbre a que je connais, la condition se transformera en un jugement vrai $\varphi\, a$. Si au contraire je substitue à x un objet b qui n'est pas un arbre, la condition se transformera en jugement faux $\varphi\, b$.

Nous affirmerons quelque chose *en général* [1]) des valeurs de x si nous énonçons que $\varphi\, x$ est *toujours* vrai ou *parfois* vrai, c'est-à-dire que *tous* les x [2]) ou que *quelques* x satisfont ou ne satisfont pas à la condition. Par ce moyen encore (bien que rien n'ait été énoncé d'un objet en particulier) la condition se transformera en jugement vrai ou faux, équivalant cette fois à une proposition universelle ou particulière. Ce sera un jugement vrai d'affirmer « il y a des objets x qui sont des arbres » et un jugement faux d'affirmer « tout objet x est un arbre » ou « aucun objet x n'est un arbre ».

Pour exprimer une assertion universelle sur toutes les valeurs d'une fonction, on fera précéder la fonction par la variable ou les variables écrites entre parenthèses et suivie d'un ou de plusieurs points. Les propositions universelles s'écriront donc sous la forme $(x).\ \varphi\, x$ et $(x, y).\ \varphi\, (x, y)$.

Si les variables sont précédées du signe $\exists$, la même notation exprimera que pour certaines valeurs des variables, la condition se trouve vérifiée. Les propositions particulières auront donc pour formule $(\exists\, x).\ \varphi\, x$ et $(\exists\, x, y).\ \varphi\, (x, y)$.

17. — Comme, d'après les logisticiens modernes, la notion de « condition » ou de fonction propositionnelle est logiquement antérieure à celle de classe, la logique des classes sera, dans leurs exposés, précédée par une LOGIQUE DES CONDITIONS où les rapports logiques seront caractérisés, où les lois de la déduction seront démontrées en recourant à la seule notion de conditions et d'enchaînements de conditions.

1) Les propositions de ce genre sont appelées à « variable apparente », car leur vérité ne dépend plus qu'en apparence de la valeur de la variable.

2) Quand nous parlons de « tous les x » nous entendons par là toutes les valeurs qui donnent à la fonction un sens intelligible et qui n'impliquent pas de cercle vicieux.

Vu l'analogie qui existe entre des conditions et des propositions, nous retrouverons en caractérisant les rapports entre conditions les notions et les notations principales que nous avons exposées (n° 8-9) à propos du calcul logique des propositions. *Toutefois les rapports logiques y seront étudiés en compréhension, analysés et définis en rapports d'idées, et ce seront des rapports d'idées qu'exprimeront les notations.*

Russell posera un nombre très limité D'IDÉES FONDAMENTALES au moyen desquelles tous les rapports logiques devront être définis [1]) ; les principales seront celles d'assertion, de négation, d'affirmation alternative ou simultanée, enfin d'implication [2]). Encore ne pose-t-il pas ces idées comme fondamentales en tant qu'elles s'appliquent à toute espèce de propositions, mais pour autant qu'elles portent sur des propositions ou fonctions propositionnelles *élémentaires ;* il faut entendre par propositions élémentaires des propositions tout à fait « singulières » ne comportant aucun terme comme « tout », « quelque » « les » [3]). (Russell donne comme exemple un simple jugement de perception « ceci est rouge » « ceci est douloureux ») ; sera dite également « élémentaire » une fonction propositionnelle qui aurait pour « valeurs » des propositions élémentaires [4]) énonçant un *fait* aussi individuel que possible [5]).

L'*assertion* de la proposition ou de la fonction élémentaire p (nous dirons plus brièvement : du *fait* p) équivaudra au jugement : le fait p est vrai.

1) « When we say that a proposition « belongs to logic » we mean that it can be expressed in terms of the primitive ideas of logic ». *Op. cit.*, p. 97, note.

2) *Op. cit* , pp. 95 sq.

3) *Op. cit.*, p. 95.

4) *Op. cit.*, pp. 52-53 et 95-96.

5) Russell part à la fois des rapports entre *propositions* et entre *fonctions propositionnelles* élémentaires, sans cependant confondre ces deux ordres de rapports. Il paraîtrait plus rigoureux encore d'étudier d'abord, avec Burali-Forti, les rapports de fonctions propositionnelles et de n'aborder qu'ensuite les propositions, en tant que transformations des fonctions propositionnelles *(Logica matematica*, pp. 251-268, *passim).*

La *négation* de p (qui se notera $-p$) équivaudra à l'affirmation : l'assertion de p est fausse.

L'affirmation *alternative* des faits p et q, (nous l'écrivons $p \smile q$) sera l'affirmation que le fait p est vrai ou le fait q est vrai.

L'affirmation simultanée et l'implication se définiront à l'aide des idées précédentes.

L'affirmation *simultanée* $p \,.\, q$ de p et q se définira en niant que p soit faux ou encore que q soit faux. Donc $p \,.\, q = -(-p \smile -q)$.

L'*implication* $p \supset q$ des deux faits p et q se définira enfin en posant, « ou bien p est faux ou bien q est vrai ». Donc $p \supset q = -p \smile q$ [1]).

Russell démontrera que ces divers rapports ne changent pas de propriétés si on les fait porter sur des propositions autres que des propositions élémentaires ; et c'est à ces mêmes rapports qu'il ramènera les propositions énonçant des rapports universels de propriétés. Les *propositions universelles* se réduiront à ce qu'il appelle une « implication formelle » c'est-à-dire une affirmation de la forme $(x) \,.\, \varphi x \supset \psi x$. « Tous les objets qui ont la propriété φ ont la propriété ψ » [2]). Les *propositions particulières* se ramèneront à une affirmation de la forme $(\exists x) \,.\, \varphi x \,.\, \psi x$. « Il y a des objets qui ont à la fois la propriété φ et la propriété ψ ».

1) Cette définition mérite qu'on s'y arrête, car comme toute déduction se fait par voie d'implication, c'est sur elle que repose tout l'édifice de la logique russellienne. Il faut en écarter toute idée de lien universel et nécessaire ; l'implication des deux faits p et q est une simple « implication matérielle » consistant dans ce *fait complexe* que, ou bien p se trouve être faux, ou bien q se trouve être vrai. L'« implication formelle » elle-même (correspondant au lien nécessaire de deux propriétés) sera définie comme l'affirmation que *toujours* une telle implication matérielle a lieu. Grâce à ces définitions conventionnelles de l'implication, Russell ramènera tous les enchaînements logiques à l'énoncé d'alternatives entre la vérité ou la fausseté de *faits* actuels ou possibles.

2) *Op. cit.*, pp. 133 sq. On remarquera l'analogie entre cette traduction de la proposition universelle et celle de M. Goblot (*Logique*, pp. 195 sq.).

L'idée qu'une fonction est *toujours* vraie et celle qu'elle est *parfois* vraie comptent, dans le système de Russell, parmi les *idées primitives* indéfinissables.

Les notations par fonctions propositionnelles, plutôt compliquées et encombrantes, ne serviront guère dans la pratique pour la traduction des raisonnements. Mais leur intérêt théorique est capital ; aux yeux du logicien anglais, ce sont elles qui constituent la véritable logique, dont la notation par classes ne réalisera qu'une abréviation assez artificielle ; ce sont elles qui détermineront la signification logique des rapports de classes et qui serviront à en démontrer les lois.

Merveilleuses de subtilité et de rigueur, les démonstrations de Russell ne peuvent nous faire oublier qu'elles reposent sur une base préconçue : système d'idées primitives, réseau de définitions conventionnelles. Quand M. Russell voudra tirer de sa logistique une théorie de la connaissance, il ne fera, nous semble-t-il, que dégager à nouveau, en insistant sur leur portée philosophique, les prémisses qu'il avait posées.

18. — De l'expression des compréhensions, Russell passera à celle des EXTENSIONS. A l'aide des fonctions propositionnelles il définira les *classes* de tout ordre ; à l'aide des rapports de fonctions propositionnelles il définira les *rapports* entre ces classes.

Nous avons défini une CLASSE (n° 3) comme l'ensemble des éléments qui satisfont à une condition donnée. Or une condition s'exprime par une « fonction propositionnelle » ; les éléments qui satisfont à une condition ne seront autres que les *valeurs* (objets de pensée au sens large, c'est-à-dire objets, couples ou systèmes d'objets) *qui rendent vraie une fonction propositionnelle donnée*. La classe de « ce qui marche » comprendra tous les objets a, b, c qui, substitués à x dans la fonction propositionnelle « x marche » donnent les propositions vraies « a marche », « b marche », « c marche ». La classe de « ce qui est dans la relation de cause à effet » sera formée des couples (a, b), (c, d)... qui substitués à (x, y) dans la fonction propositionnelle

« x cause y » donnent les propositions vraies « a cause b » « c cause d ». Soit φz , $\varphi(x, y)$, $\varphi(x, y, z)$ des fonctions propositionnelles, les classes correspondantes se noteraient $\widehat{z}\ \varphi z$ [1]) ; $\widehat{xy}\ \varphi(x, y)$; $\widehat{xyz}\ \varphi(x, y, z)$, expressions où les lettres surmontées du signe $\frown$ doivent se lire : « tous les z », « tous les couples x, y », « tous les systèmes de 3 objets x, y, z » qui rendent vraie la fonction propositionnelle correspondante.

Une classe sera *nulle* si elle pose une condition qui implique contradiction dans les termes ; elle englobera la *totalité* des objets (voir n° 6) si elle pose une condition toujours vérifiée (vérifiée pour tous les objets, couples ou systèmes d'objets, selon les notions dont il s'agit) ; en dehors de ces cas nous aurons une classe particulière, qui n'est ni nulle ni totale [2]).

Passant des classes elle-mêmes à la définition des « opérations logiques » nous assignerons pour résultat à l'*addition* logique, à la *détermination* logique, à la *négation* appliquées à des classes, les ensembles des objets qui satisfont à la somme logique (c'est-à-dire (n° 17) à l'*alternative*), au produit logique (c'est-à-dire à l'*affirmation simultanée*), à la *négation* de fonctions propositionnelles données. Ces définitions vaudront pour des classes de tout ordre : nous les emploierons à l'instant pour définir les rapports de notions absolues ; elles serviront de même au n° 19 pour les notions relatives. *Et en général une opération sur des classes se définira par une opération analogue* (exprimée à

1) Peano, pour exprimer le même mode de définition, se servira du signe $\ni$ — signe « epsilon » retourné — qui a le sens de *tel que*. Une classe a sera l'ensemble des x *tels que* soit vérifiée une *proposition conditionnelle* $\frac{p}{x}$; donc $a = x \ni \frac{p}{x}$.

Les propositions de Peano sur les rapports entre les propositions et les classes contiennent en germe la théorie des fonctions propositionnelles, mais celle-ci ne revêt que chez Russell la forme systématique que nous avons reprise (n°s 16 et 17).

2) Sur les principes présupposés dans cette définition générale, en particulier sur la distinction entre fonctions *intensives* et *extensives*, ainsi que sur l'*axiome de réductibilité*, voir Russell. *Op. cit.*, pp. 58-62 et 75-87.

La portée de l'idée de classe — Russell n'y voit guère qu'un artifice de notation abrégée — est longuement discutée *op. cit.*, pp. 75 sq. et 196 sq.

l'aide des notions fondamentales du n° 17) *sur des fonctions propositionnelles.*

Nous appliquerons ces définitions aux notions absolues avant de les transporter tout à fait parallèlement aux notions relatives.

Soit deux fonctions propositionnelles de même type $\varphi ! x$, $\psi ! x$, que nous écrirons pour plus de clarté sous la forme $x \varepsilon \alpha$, $x \varepsilon \beta$: x est un α, x est un β [1].

Le *produit logique* des classes α et β se définira $\widehat{x}\ (x \varepsilon \alpha\ .\ x \varepsilon \beta)$: l'ensemble des x qui satisfont à l'affirmation simultanée des conditions « x a le prédicat α » et « x a le prédicat β ».

La *somme logique* des classes α et β sera de même : $\widehat{x}(x \varepsilon \alpha . \smile . x \varepsilon \beta)$: l'ensemble des x qui satisfont à l'affirmation d'une au moins des deux conditions « x a le prédicat α » et « x a le prédicat β ».

La *négation* « non α » prise en extension sera : $\widehat{x}\ (x - \varepsilon \alpha)$: l'ensemble des x qui satisfont à la condition « il est faux que x ait le prédicat α ».

Et enfin, puisque la classe est l'*ensemble* des objets qui vérifient une fonction propositionnelle, on comprendra qu'on puisse exprimer à l'aide de classes les propositions qui s'appliquent des notions prises dans leur universalité (propositions à « variables apparentes » dans la terminologie des logisticiens).

Soit une proposition universelle : tout α est β. Celle-ci pourra se rendre, (d'après les principes du n° 17) par $(x).\ x \varepsilon \alpha\ .\ \supset\ .\ x \varepsilon \beta\ .$: *pour tout* x, si x est un α, x est un β. Cette affirmation équivaut à cette autre : l'*ensemble* des α

1) En vertu de l'axiome de réductibilité *(op. cit.*, propos. 12' I) toute fonction propositionnelle χx peut être réduite à une fonction « prédicative » $\varphi ! x$; le signe ! est chez Russell la caractéristique d'une fonction de cette espèce qui s'exprimera, au moins approximativement, sous forme d'une proposition prédicative « x est un α », « x est un β ». Nous écrivons ce genre de propositions sous la forme $x \varepsilon \alpha$, $x \varepsilon \beta$ sans donner ici, bien entendu, au ε le sens d'une relation entre objet et classe (nous ferions un cercle vicieux), mais en lui faisant traduire « en compréhension » l'idée « avoir tel prédicat ».

Il est clair que les fonctions qui servent à la définition (et la fonction définie elle-même) doivent être du même type, c'est-à-dire ne pas exprimer les unes des propriétés de classes comme telles, les autres des propriétés d'objets comme tels. Voir n° 15. D.

est contenu dans l'*ensemble* des β. Et de même pour les propositions particulières [1]) et pour l'identité.

19. — Soit maintenant deux « *fonctions* » (de même type) *à deux variables* $\varphi\,!\,(x, y)$ et $\psi\,!\,(x, y)$, que nous écrirons sous la forme xRy et xSy ; cette notation signifiera : x est dans la relation R avec y, x est dans la relation S avec y [2]).

A. — *On voit d'emblée la possibilité de combiner ces conditions à 2 variables comme des conditions à une variable, et de définir ainsi, pour les relations, des opérations et des liens propositionnels analogues à ceux des notions absolues.*

Nous aurons donc pour les relations R et S :

1° Une *somme logique* « R ou S » dont le champ d'application sera $R \smile S = \widehat{x}\,\widehat{y}\,(xRy\,.\smile.\,xSy)$ « l'ensemble de tous les couples qui ont la relation R *ou* la relation S ». Soit R la relation « être plus grand que » et S la relation « être égal à », la relation « être plus grand ou égal à » sera la somme logique de R et S.

2° Un *produit logique* « R et S » dont le champ d'application sera $R \frown S = \widehat{x}\,\widehat{y}\,(xRy\,.\,xSy)$ « l'ensemble de tous les couples d'objets qui ont *à la fois* la relation R et la relation S ». Soit par exemple R la relation logique entre classes « être contenu dans » et S la relation entre classes « contenir ». Etant donné (n° 4) que deux classes x et y sont identiques à condition qu'on ait à la fois « x contient y » et « x est contenu dans y » la relation d'identité entre deux classes est le « produit logique » des relations « contenir » et « être contenu ».

Nous pourrions définir de même 3° la *négation* d'une

1) Chez les logisticiens récents, la proposition particulière est toujours interprétée comme signifiant « *il y a* des x qui sont à la fois des α et des β ».

2) En vertu de l'*axiome de réductibilité (op. cit.*, Proposition 12·11) il est toujours possible de trouver une condition équivalente à une condition $\chi\,(x, y)$ et où nous exprimerons l'idée de cette dernière en *attribuant* au couple d'objets x et y une relation *abstraite* R, en posant donc que les objets x et y sont « dans la relation R » l'un avec l'autre. (Ici encore nous ne pouvons indiquer qu'approximativement, à moins de longs développements, la pensée de Russell).

relation et de même encore l'*implication* d'une relation par une autre relation [1]). C'est ainsi que la relation d' « inégalité » sera la négation de celle d'égalité et qu'une relation particulière comme la relation « être le double de » appliquée à deux nombres positifs impliquera entre ces deux nombres la relation plus générale « être plus grand que ».

B. — Nous retrouvons donc pour les relations les opérations logiques et les genres de propositions définis précédemment. Mais il y a place, entre des relations, pour des *opérations relatives* qui n'auraient pas de sens pour les notions absolues. Le fait que des conditions comme xRy, xSy, portent sur des *couples*, donc sur *deux* objets dans un *ordre* donné, permet en effet des transformations d'une espèce nouvelle — transformations dans l'*ordre* des termes —, et des combinaisons d'une nature également nouvelle : des *enchaînements* de deux relations par un terme commun.

1° A une condition R entre un antécédent x et un conséquent y correspond par « conversion » une relation inverse, que nous noterons $\breve{R}$, entre le conséquent y et l'antécédent x. La relation $\breve{R}$ sera dite la *converse* de la relation R.

Soit C la relation « être cause de » ; la « converse » $\breve{C}$ sera la relation « être l'effet de » ; soit encore la relation ε d'appartenance qui existe entre un objet et la classe à laquelle il appartient ; la relation $\breve{\varepsilon}$ sera la relation « converse » qui existe entre la classe et l'objet qui lui appartient. Si donc on a pour un objet x et une classe α la relation $x \varepsilon \alpha$, on aura inversement $\alpha \breve{\varepsilon} x$.

2° L'enchaînement de deux relations par un terme intermédiaire donnera lieu à d'autres opérations relatives, dont la plus importante est la « multiplication relative » de deux relations.

1) Toujours d'après le n° 17, l'implication $R \supset S$ des relations R et S équivaudra à la proposition $(x, y).\ xRy \supset xSy$ c'est-à-dire « quel que soit le couple (x, y), si x et y sont dans la relation R, ils sont dans la relation S ».

Le *produit relatif* de deux relations R et S est la relation (notée $R \mid S$ [1]) qui subsiste entre deux termes x et z quand il y a un ou des termes intermédiaires y avec lesquels x a la relation R, et qui ont *en même temps* — d'où le nom de « multiplication logique » relative — la relation S avec le terme z. Cette définition s'énoncera sous forme symbolique : $R \mid S = \widehat{x}\,\widehat{z}\,(\exists\, y) \,.\, (xRy \,.\, ySz)$ [2]).

Si p. ex. R est la relation « être frère de » et S la relation « être père de », le produit relatif $R \mid S$ sera la relation « être oncle paternel de » qui relie tous les termes x et z tels que x soit frère d'un y qui soit père de z. Le produit $S \mid S$ sera la relation « être père du père de »; le produit $\breve{S} \mid S$ sera la relation « être issu du même père que ». Dans le domaine des relations logiques, étant donné que $\breve{\varepsilon}$ est la relation d'une classe aux éléments qu'elle contient, et ε la relation d'un élément à sa classe, la relation de deux classes qui ont des éléments communs sera le produit relatif des relations $\breve{\varepsilon}$ et ε. En effet, dire que deux classes x et z ont des éléments communs, c'est poser que la classe x contient un ou des éléments y (donc que $x\,\breve{\varepsilon}\,y$) qui sont à leur tour des éléments de la classe z (de sorte qu'on a $y\,\varepsilon\,z$) [3]).

1) Notation de Russell. Schröder emploie pour le produit relatif le signe ;

2) On définirait de façon analogue trois autres opérations relatives, qui ont été étudiées en détail par Schröder dans sa *Logik der Relative*. Supposons ces opérations appliquées à deux relations R et S. Les relations complexes qui en résultent seront celles qui subsistent 1° entre tous les termes x et z tels qu'on ait *toujours* $x R y$ *ou* $y S z$ (addition relative); 2° entre tous les termes x et z tels qu'on ait au moins *un* terme intermédiaire y avec lesquels x ait la relation R *ou* qui ait la relation S avec le terme z (transaddition); 3° entre tous les termes x et z tels qu'on ait *toujours* $x R y$ *et en même temps* $y S z$ (transmultiplication). Les liens d'idées correspondant à ces opérations peuvent s'exprimer — par des périphrases plus ou moins longues — à l'aide de la multiplication relative ; leurs règles se déduisent également des règles de celle-ci.

3) L'ordre des termes n'est évidemment pas indifférent dans les opérations relatives, comme il l'est dans l'addition et la multiplication logiques ordinaires (n° 10, A). Le produit relatif de la relation S « être père de » par la relation R « être frère de » n'est pas identique à la relation $R \mid S$ « être oncle paternel de », mais à une tout autre relation « être père du frère de ». La relation $\varepsilon \mid \breve{\varepsilon}$ ne sera pas identique à $\breve{\varepsilon} \mid \varepsilon$, mais constituera la relation de « deux éléments appartenant à une même classe ».

Le travail de définition dont nous venons de donner une idée a été poursuivi en tous sens pour les relations binaires, et étendu à d'autres formes d'ensembles complexes, particulièrement aux classes de classes [1]). La logistique achève ainsi de réaliser la première partie du programme qu'elle s'est tracée : définir en compréhension et en extension les rapports logiques qui portent sur des objets de tout ordre.

R. Feys.

(*A suivre*).

1) Si deux objets de pensée x et y sont dans la relation R, l'objet x est « dans la relation R avec y ». S'il n'y a qu'un objet x qui soit dans la relation R avec y, cette propriété peut servir à *décrire* (voir n° 14) l'objet x *en fonction* de y. D'où le nom de *fonctions descriptives* donné par Russell aux propriétés relatives d'un objet par rapport à un autre. Leur étude constitue le complément naturel de celle des relations. Cf. *Principia Mathematica*, I, pp. 245 sq..

Sur les opérations complexes particulières aux *classes de classes* (somme et produit d'une classe de classes), voir *ibid.*, pp. 319-339.

XVIII

LES PREMIERS HISTORIENS DE LA VIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN

*(Suite et fin *)*

---

§ IV. — *Dépendance de la Vie de P. Calo*

Calo s'est borné, pour une très large part, à reprendre, en le résumant, le récit de G. de Tocco. Outre des renseignements empruntés à certaines sources personnelles et que nous ignorons, il y mêle de-ci de-là quelques détails et quelques expressions venant de B. Guidonis. Tocco est ainsi sa source principale, nous dirions même essentielle. Et il faut reconnaître que son œuvre n'a rien de bien original : dans la plupart de ses éléments et même dans les expressions, ce n'est rien d'autre qu'une compilation.

Nous allons établir sa dépendance successivement à l'égard de G. de Tocco et à l'égard de B. Guidonis.

I. *Dépendance de la Vie de Pierre Calo relativement à la Vie de G. de Tocco.* Nous avons déjà signalé antérieurement que Calo suit presque intégralement le plan de la biographie de Tocco. Le déroulement de son récit se produit parallèlement à la marche de cette dernière œuvre qui, à n'en point douter, fut le modèle sans cesse placé sous les yeux de l'auteur. Son rôle personnel — surtout à partir du chapitre IX de sa biographie — consiste à résumer la Vie de Guillaume et parfois à réunir en un seul chapitre ce que celui-ci développe en plusieurs. On constate seulement, chez Calo, un peu plus d'indépendance, comme nous venons de l'indiquer, dans les huit premiers chapitres de son ouvrage. En ceux-ci, on découvre la trace de sources distinctes qu'il a dû utiliser, de plus son style y est

*) V. *Revue néo-scolastique de Philosophie,* mai 1924, pp. 201-214 et août 1924, pp. 325-352.

plus personnel et ne manifeste pas l'influence constante et presque tyrannique de Tocco.

Nous pourrions citer de nombreux passages de notre biographe, avec des textes correspondants de Tocco. Mais si nous recourrions à cette méthode, que nous avons employée antérieurement, il nous faudrait reproduire presque intégralement la biographie de Calo. Pour faire bref, analysons un texte particulièrement probant.

De même que chez Guidonis, le parallélisme est brusquement interrompu, chez Calo, lorsqu'on arrive au chapitre de Tocco consacré à l'énumération des œuvres du Docteur angélique : Chap. XVII « *de libris quos fecit* »... Mais tandis que Guidonis rejette le catalogue à la fin de sa biographie, Calo, n'ayant en vue que l'édification, l'omet complètement en son œuvre. Il reprend cependant chez son modèle l'introduction au catalogue.

G. de Tocco, chap. XVI	*P. Calo, chap. XI*
« Qui Doctor visus est quasi campum secularium scientiarum ingrediens, flosculos excerpisse de sentibus, et plenam manum habere de Apostolicis cophinis fragmentorum sacrae Scripturae : quae Deus mandavit Apostolis ne perirent, colligere, et futuris Doctoribus componenda [1]) servare. Qui et de sacrorum Doctorum horreis plenis frumento de utriusque Testamenti excusso, segetibus utiliora collegit in libris, et nulla Scripturae veritas remansit sibi abscondita, nec Doctoris cujuscumque Scriptura inaccessibilis, involuta. De quo ut sciretur quantum donum scientiae hujus Doctoris lateret in corde, concessum est ei divinitus, ut manifestaret in opere multiplici scripturarum ».	Hic enim doctor venerabilis visus est quasi campum scolarium scienciarum ingressus flosculos excerpisse de sentibus et plenam manum habere apostolicis cophinis fragmentorum sacre scripture, que deus mandavit apostolis ne perirent colligere et futuris doctoribus reponenda [1]) servare. Qui et de sacrorum doctorum ortis plenis frumento de utriusque testamenti excusso segetibus utiliora collegit in libris, et nulla scripture veritas sibi mansit abscondita, nec doctoris cujusque scriptura inaccessibiliter involuta, de quo ut sciretur quantum donum scientie hujus doctoris lateret in corde, concessum est ei divinitus, ut manifestaret in opere multiplici scripturarum.

1) Le Ms de Florence de la Vie de Tocco donne, au lieu de *componenda*, la variante *reponenda*, que Calo a reprise.

Tocco donne ensuite la liste des œuvres de saint Thomas : « Nam praeter opus quod fecit super quatuor libros sententiarum summam fecit theologie »... Ce texte, de même que les trois pages suivantes n'ont point leur réplique chez P. Calo. Celui-ci va ouvrir un nouveau chapitre (cap. XII) consacré aux hérésies contemporaines que saint Thomas a combattues par ses écrits. Il correspond aux chapitres XVIII à XXI de G. de Tocco, que notre auteur se borne à résumer. Mais, avant d'y arriver, Calo a besoin d'une phrase de transition : son modèle va la lui fournir. Chez Tocco, elle sert d'introduction à l'exposé des erreurs combattues et détruites par le saint Docteur et elle figure, après l'énumération de ses œuvres, au début du chapitre XVIII. Calo l'y emprunte et la transporte, avec une modification nécessitée par le rôle nouveau qu'on lui fait jouer, à la fin du chapitre XI, immédiatement après les phrases que nous venons de citer. Voici le parallélisme des deux textes.

G. de Tocco, chap. XVIII	*P. Calo, chap. XI*
« Nam praeter praedicta magna volumina quasi fidei Christianae in sanctis montibus posita fundamenta, in quibus antiquas haereses confutavit sicut alii doctores quasdam novas haereses suo exortas tempore divino Spiritu revelante destruxit, quarum haeresum prima fuit error Averrois, qui dixit unum esse in omnibus hominibus intellectum ».	*Et* praeter magna volumina quasi fidei christianae in sanctis muntibus posita fundamenta quibus antiquas elisit hereses, novas quasdam suo exortas tempore, divino spiritu revelante destruxit. *Chap. XII* « Et primo errorem averroys, qui dixit unum esse in omnibus intellectum »...

La conjonction *nam* de Tocco est remplacée, chez Calo, par *et*. De la sorte, deux passages séparés, chez le premier, par plus de trois pages de texte, se continuent chez le second sans solution de continuité. De plus, n'ayant pas donné de catalogue, Calo omet le terme *praedicta* qui désigne, chez son modèle, les œuvres qu'il vient d'énumérer.

Le démarquage nous paraît d'une entière évidence.

II. *Dépendance de la Vie de P. Calo relativement à la Légende de B. Guidonis.* Qu'incidemment P. Calo se soit inspiré de B. Gui. et qu'il l'ait utilisé pour introduire certaines modifications dans la

Vie de G. de Tocco, c'est ce qu'il n'est point malaisé d'établir. Il suffit, pour cela, de relever chez lui des détails ou des expressions que seul Guidonis a pu lui fournir, car on les chercherait en vain dans l'œuvre de Tocco. Citons quelques textes pour établir notre preuve.

B. Guidonis, chap. 3.	*P. Calo, chap. 3.*
« Completo autem aetatis suae quinquennio parentes ejus ipsum puerum deo offerunt et cum decenti comitatu *tanquam alterum Samuelem ad Heli* ad monasterium montiscassini... transmittant »...	... « cum esset quinque annorum pater suus cum honesta societate misit illum ad monasterium montis cassini, ut *samuel ad hely* »...

La comparaison biblique ne se trouve que chez les deux biographes, alors que le restant du chapitre marque chez eux une dépendance frappante à l'égard de Tocco.

Autre exemple. Les deux auteurs nous indiquent la réserve extrême où la célèbre tentation de Monte San Giovanni incita désormais Fr. Thomas d'Aquin. La remarque manque chez Tocco, mais elle termine chez les deux biographes le même chapitre VII.

B. Guidonnis	*P. Calo*
« Itaque et tunc mulierum aspectus atque colloquia nisi necessitas vel utilis occasio coegisset ita vitare solebat »...	« Itaque et tunc mulierum aspectus atque colloquia ita vitabat... nisi necessitas vel utilis occasio coegisset ».

La promotion de saint Thomas à la maîtrise en théologie et la vision qu'il eut à cette occasion donnent lieu, chez nos deux auteurs, à un récit où se rencontrent plusieurs détails communs que G. de Tocco ne donne pas.

B. Guidonis, chap. XIII	*P. Calo, chap. X*
I. L'âge du saint docteur lors de son admission à la maîtrise : « erat enim tunc aetatis incipiens quasi annorum triginta ».	« erat enim tunc aetatis incipiens quasi annorum tringinta ».
II. Un vieillard de l'ordre de	

saint Dominique lui apparaît en rêve, lui révèle l'objet et le texte de sa leçon magistrale, puis *disparaît* : « quo dato senex ille ultra non apparuit ».	« quo dicto disparuit ».
III. Le texte de sa première leçon figure les effets bienfaisants de son enseignement : « per ejus siquidem doctrinam doctus quilibet quasi coelesti irrigatus imbre doctior redditur : et minus doctus quasi coeli pabulo satiatur ».	Per ejus siquidem doctrinam doctus quilibet redditur quasi caelesti irrigatus ymbre doctior; et minus doctus qui fuerat, quasi celi pabulo saginatus ».

Il nous serait possible de donner encore d'autres exemples chez P. Calo d'emprunts fragmentaires et occasionnels à la Légende de B. Guidonis. Ceux que nous avons produits nous paraissent suffire : ils sont suffisamment probants par eux-mêmes. Il nous semble que, travaillant en ordre principal, sur le texte de G. de Tocco qu'il suit fidèlement tout en l'abrégeant, P. Calo l'a contrôlé et incidemment complété par l'œuvre de Guidonis.

Après avoir éclairci le problème de la dépendance des historiens de saint Thomas, il nous reste, comme nous l'avons indiqué plus haut, à déterminer la date de composition de leurs biographies et à découvrir les diverses sources auxquelles ils ont puisé. Le problème de la valeur historique de leur témoignage s'en trouvera du coup grandement facilité : il est l'aboutissement de toutes les questions auxquelles cette étude s'est efforcée de répondre.

§ V. — *Date de composition des trois Biographies.*

I. *Date de composition de la Vie de G. de Tocco.* Il paraît certain que l'œuvre de Tocco ne fut point rédigée tout d'un jet. Elle est le produit de plusieurs rédactions.

La première élaboration suit un plan très simple que Tocco nous indique lui-même en ses lignes maîtresses : « Qui cum coepisset mente sollicitus, affectione devotus, cogitare, quomodo posset convenienter texere dicti Sancti historiam... quae ejus contineret originale principium, vitae processum, disciplinae scholasticae studium et obitum in fine beatum » [1]). Il s'agit d'une biographie proprement

1) Cap. 49.

dite. Mais l'auteur dut assez vite se sentir à l'étroit dans ce cadre précis. Il y fit, dans la suite, des additions nombreuses qui, à toute évidence, le débordent. Parmi elles, la partie la plus copieuse, ce sont les récits de miracles.

D'un autre côté, on peut distinguer dans l'œuvre de Tocco, deux sortes de récits à une particularité frappante. Dans les uns, Thomas est généralement appelé *doctor ;* dans les autres, on lui donne le titre de *sanctus*. Ce détail porte à croire *a priori* que les derniers passages sont postérieurs en date à la canonisation. Du moins ils ne la précéderaient que de peu, l'auteur se permettant une appellation que l'événement n'est pas loin de confirmer.

Quand fut composée la partie proprement biographique de l'œuvre de Tocco ?

Le P. Mandonnet en place la rédaction avant le premier voyage de l'auteur, en compagnie du lecteur Robert, à la curie d'Avignon, soit avant juillet 1318. Et cette vie aurait été présentée le mois suivant, au Souverain Pontife, avec les récits de miracles et les requêtes de personnages importants.

C'est là, croyons-nous, placer un peu tôt la composition de l'ouvrage.

En effet, au premier voyage, les seuls documents que les promoteurs de la cause emportent avec eux et dont il soit fait mention expresse, ce sont des récits authentiques de miracles et des requêtes de personnalités ou de collectivités du Royaume de Naples. D'une biographie proprement dite, il n'est pas encore question. Parlant de la charge que le Fr. Robert de S. Valentino, vicaire, pour la Sicile, du Maître général et les définiteurs du chapitre provincial lui ont confié, à lui et au Fr. Robert, G. de Tocco écrit : « ut inventa miracula scribi facerent et ipsam (i. e. ipsa) sanctissimo Patri Domino Joanni Papae XXII sine aliqua haesitatione proponerent » [1]. Plus loin, faisant le récit de la séance où le Souverain Pontife accueillit sa demande, Tocco parle des requêtes des grands de Sicile, sollicitant l'ouverture du procès canonique : « et super hoc litteras Magnorum assignassent » [2].

D'autre part, au deuxième voyage de Tocco, il paraît certain que la Vie proprement dite est rédigée. C'est Tocco lui-même qui nous l'apprend. Il nous rapporte une vision où le saint Docteur lui apparut en songe, au cours de cette traversée. Nous avons parlé déjà de cette apparition et nous avons vu que Guillaume s'y renseigne sur

1) Acta Sanctorum, VII Martii, cap. 80.
2) *Ibid.*, cap. 81.

l'exactitude d'un fait qu'il a rapporté dans la Vie, écrite à ce moment : « Qui cum eum interrogare vellet de historia, quam de eo scripserat, dixit : Magister ego scripsi totam historiam tuam » [1]). Le second voyage à la Curie eut lieu après la clôture du procès canonique de Naples, soit après septembre 1319. Par suite, on doit tenir que la biographie de Tocco fut écrite auparavant. Sa rédaction se place entre décembre de 1318 et septembre 1319. Cette date nous paraît fixée avec autant de certitude que le permet la matière « contingente » dont nous traitons. Et nous ne pouvons admettre la thèse du P. Pelster qui, en partant des mêmes prémisses que nous, en vient à rejeter la date de composition après septembre 1319 et à s'arrêter, comme extrême limite *a parte post*, au printemps de 1321. Si la date assignée par le P. Mandonnet est trop tôt, celle-ci est assurément trop tard.

Plusieurs récits figurant dans la Vie de Tocco et qui se rattachent à la première rédaction — Thomas d'Aquin y est appelé *docteur* et non point *saint* — n'ont pu être écrits avant la période (décembre 1318 et septembre 1319) que nous avons assignée à l'élaboration de la biographie.

C'est ainsi que le Fr. Martin, de la province d'Espagne, a rapporté au cours du premier voyage, exactement au moment où G. de Tocco passait avec Fr. Robert au couvent de Saint-Maximin, le récit d'un fait miraculeux survenu à saint Thomas au couvent de Saint-Jacques : il s'agit du Crucifix approuvant la doctrine du saint Docteur sur l'Eucharistie et de la lévitation de l'Aquinate durant cette apparition. Or, nous l'avons dit, ce récit fait partie de la première rédaction de la biographie.

De même en août 1318, Tocco séjournant à Avignon, reçoit de Ptolémée de Lucques le récit de deux miracles obtenus par Thomas d'Aquin : la dent superflue qui l'empêchait de « déterminer » au cours d'une joute universitaire et qui lui est enlevée à sa prière ; la guérison de son ami Raynald de Piperno par suite de l'imposition d'une relique de sainte Agnès.

Enfin le récit de l'étoile apparaissant sur la tête de Thomas d'Aquin, est contemporain ou presque de la déposition de Jean Coppa, au procès de Naples (8 août 1319), car c'est de ce témoin que Tocco connut ce prodige [2]).

1) Cap. 28.

2) Signalons, en passant, ce détail qui intéresse également la date de composition de la Vie de G. de Tocco. Parlant de l'erreur des Fraticelles, il note la décrétale par laquelle Jean XXII la condamna. « Contra quem errorem pestiferum

Ainsi, la conclusion nous paraît certaine : la partie proprement biographique de l'œuvre de Tocco prend place entre décembre 1318 et septembre 1319.

Il semble bien que durant cette même période G. de Tocco ait commencé la rédaction d'une œuvre distincte ; le récit des miracles obtenus à l'intercession de saint Thomas, après sa mort, particulièrement par ceux qui viennent vénérer ses reliques.

Nous avons vu qu'après son premier voyage à Avignon, de retour en Italie, Tocco séjourna durant quatre mois à l'abbaye cistercienne où reposait le corps de saint Thomas : il y reste exactement du début d'avril 1319 jusqu'au 15 juillet de cette année. Il y attend l'ouverture du procès canonique à Naples. Or il met à profit son séjour à Fossa-Nuova, pour réunir la collection des miracles obtenus à l'abbaye et dans la contrée environnante par les mérites du saint Docteur.

G. de Tocco s'était rendu compte que nombre de ces prodiges n'arriveraient jamais aux oreilles des enquêteurs officiels. D'un côté, nous dit-il, certains témoins, à cause de la distance et de la maladie, seraient empêchés de se rendre à Naples ; d'autre part, l'archevêque de cette ville, désigné pour l'inquisition canonique, étant fort âgé et de mauvaise santé [1]), ne pourrait qu'au risque de sa vie entreprendre le voyage de Fossa-Nuova. C'est pourquoi G. de Tocco se met à recueillir, au monastère et aux environs, les récits des miracles qui s'y étaient produits. « Praedictus Frater, écrit-il, ne derogaretur in aliquo divinae gloriae, qui se mirabilem in sanctis ostendit, et sancti Doctoris famae, si miracula oblivioni essent tradita, quae ad notitiam divinae gloriae sunt patrata, infra illud tempus, quo praedictus Dominus Episcopus ad veniendum se paravit, expectans ipsum in dicto monasterio per menses quatuor, omnia mirabilia, quae invenire potuit, relegit : quorum aliqua infra illud tempus eo praesente sunt facta, et quaedam alia de propinquo collecta, quae inferius sunt notata »[2]).

Ces miracles, dont G. de Tocco avait consigné le récit durant son

Sanctissimus Pater Dominicus Joannes Papa XXII, ad quem pertinet haereses condemnare, mirandam edidit decretalem »... Le passage appartient certainement à la première relation de la légende : Saint Thomas y est appelé *Doctor* et non point *Sanctus*. Or la décrétale « Sancta Romana » date du 3 cal. de Janvier 1318. Pour cette raison, on ne peut placer, avant ce moment, la rédaction de la biographie de Tocco.

1) Voir Tocco, cap. 121-2.

2) *Vita*. Cap. 82.

séjour à Fossa-Nuova, vinrent dans la suite se souder à la partie proprement biographique de son œuvre. A quelle époque se fit cette jonction? Il est assez difficile de le dire. Est-ce déjà avant le départ pour le deuxième voyage à Avignon (après le 18 septembre 1319)? ou bien est-ce durant le deuxième séjour à la curie (fin 1319 à juin 1321). Nous ne saurions choisir avec certitude entre ces deux dates.

Tocco fit encore d'autres additions à son œuvre. Elles appartiennent certainement à la période du deuxième séjour à Avignon. On y doit ranger le chapitre contenant le récit de la traversée où la tempête, comme lors du premier voyage, assaille son vaisseau, et de l'apparition du saint Docteur, dont il fut alors favorisé [1]). Il faut y joindre le chapitre où il raconte la vision qu'il eut touchant les vertus du saint, qui lui apparurent sous l'emblème d'un réseau d'argent aux nœuds d'or sertis de pierres précieuses variées [2]). Dans ce chapitre, il est même question de la canonisation de Thomas d'Aquin, comme d'un fait accompli : « Quia dicti Doctoris vita et doctrina praefulsit et Dominus noster Summus Pontifex, dum ipsam in aspectu et affectu quasi in Rationali sui judicii habuit, per sanctam potestatem apostolicam cannonizationis titulo approbavit » [3]). Cette finale donne à penser que G. de Tocco, malgré son grand âge, était toujours en vie le 18 juillet 1323, date de la canonisation de saint Thomas. Le chapitre dont nous venons de donner la dernière phrase, serait des environs de cette date. De même le chapitre 20, qui renferme le récit de la traversée et de l'apparition du saint Docteur à son biographe : car au début il y est fait allusion au chapitre qui fait mention expresse de la canonisation [2]).

1) Cap. 28.

2) Cap. 49.

3) Cap. 49. Tel est le texte du Ms Burney, que donne le P. Prümmer. Nous devons reconnaître que, dans le Ms de Florence, le passage correspondant ne mentionne pas la canonisation : il se borne à parler de l'approbation solennelle du Souverain Pontife : « Quia in veritate doctrina praefulsit et Dominus noster Summus Pontifex dum ipsam in aspectu et affectu quasi in Rationali sui judicii habuit, ipsam potestate apostolica confirmavit ».

Mais le texte reproduit par les Bollandistes s'accorde avec celui qui obtient les préférences du P. Prümmer : « Quia dicti Doctoris vita veritate praefulsit, et Dominus noster Summus Pontifex, dum ipsam in aspectu et affectu, quasi in Rationali judicii, habuit, factam potestatem cannonizationis titulo approbavit ».

4) « De hujus Doctoris puritate mirabili et inviolata, ac modernis temporibus inaudita, facta est revelatio cuidam Fratri devoto dicti Sancti, de quo inferius dicetur, quod revelationem habuerit de reti argenteo, contexto in nodis diversis lapidibus pretiosis, cum cogitasset ejus historiam texere, et de quo posset ipsum virtutibus commendare ».

Il semble vraisemblable enfin que G. de Tocco a joint encore à son œuvre, durant son deuxième séjour en Avignon, certains récits nouveaux de miracles, qu'il avait appris récemment [1]). Peut-être est-ce à ce moment qu'il a produit la jonction entre la partie proprement biographique de son œuvre et le recueil des miracles dont il avait commencé la rédaction à Fossa-Nuova en 1319. Mais, comme nous l'avons dit, nous sommes en ce point dans le domaine de l'hypothèse.

Quoi qu'il en soit, il faut penser que son œuvre fut complètement terminée vers le temps de la canonisation. Ce moment est l'extrême limite où les toutes dernières additions — elles ne sont guère nombreuses — ont pu se produire.

II. *Date de la composition de la Légende de B. Guidonis.* L'état de nos recherches nous donne des points de repère précis pour dater la rédaction de la biographie de B. Guì.

D'une part, lui-même nous apprend qu'il a composé en deux fois sa Légende. La partie biographique proprement dite est antérieure à celle qui renferme les miracles. Nous n'avons plus à établir ce point. Il nous paraît dûment fondé sur un texte de la quatrième partie du *Speculum Sanctorale* que nous avons analysé plus haut. Il en sort, d'une manière indubitable, que la partie de sa légende traitant de la naissance, de la vie et de la mort du Docteur Angélique — *de ortu, vita et obitu ejusdem* — fut écrite avant le recueil des miracles que nous y trouvons joint. Un détail révèle également les élaborations successives de la Légende : de même que chez son modèle, on trouve chez Guidonis des chapitres où saint Thomas est appelé *doctor*, *pius doctor*, *doctor sanctus*, ou *frater Thomas*, alors qu'en d'autres endroits, il le nomme *sanctus Thomas* ; cette dernière appellation est évidemment postérieure à la canonisation [2]). Le procédé de composition qui reprend, à plusieurs reprises et à des dates diverses, la même œuvre, ne doit pas nous étonner chez Guidonis, il suit, en cela, l'exemple de G. de Toco son modèle.

D'un autre côté, sa dépendance à l'égard de Tocco nous permet

1) Par exemple, le récit du miracle intervenu, durant leur voyage à Avignon, en faveur du chanoine Mathieu de Viterbe et du chanoine Pierre de Viterbe, délégués par les inquisiteurs de Naples pour porter à la curie les pièces du premier procès. Comme ce miracle se produisit vraisemblablement en janvier 1320, aux abords du lac Léman, il est certain que Tocco — qui avait pris la voie de mer pour se rendre à Avignon — n'a pu en prendre connaissance au plus tôt que lors de leur arrivée, c'est-à-dire aux approches du carême de 1320.

2) Voyez, par exemple, chap. XI, XIII, XXIII, XXXVI.

de soutenir que la Légende, dans sa partie biographique, est postérieure à la partie correspondante de la Vie. La biographie de Guillaume fut terminée — du moins nous croyons l'avoir établi — au plus tard avec le premier procés de canonisation, avant la deuxième traversée vers Avignon (septembre 1319). C'est donc après cette date que B. Gui dut, au plus tôt, écrire au moins dans l'ensemble la partie biographique de sa Légende. Nous savons qu'il séjournait à Avignon, lors du second voyage de G. de Tocco, qui dut se produire au plus tôt, au début de l'hiver de 1319-1320. Il y remplissait les fonctions de procureur général de son Ordre près la Curie. Il est naturel que G. de Tocco et lui, ont dû, non seulement se rencontrer, mais encore se concerter touchant les négociations si importantes pour les Prêcheurs, relatives à la canonisation du Docteur Angélique. B. Guidonis, à n'en point douter, aura tenu à prendre connaissance des documents que Tocco possédait touchant Thomas d'Aquin : entre autres et surtout, la Vie qu'il avait écrite, en vue probablement de la soumettre au Saint-Père. Au surplus, un historien et un hagiographe tel que B. Gui devait trouver un intérêt redoublé à lire cette biographie. Il aura donc connu la Vie de Tocco dans son premier état. Il s'en est très fidèlement inspiré pour faire la première rédaction de sa Légende, entreprise vraisemblablement en vue d'insérer ultérieurement, dans son *Speculum Sanctorale,* un chapitre spécial consacré à saint Thomas.

A la partie biographique de son œuvre, B. Gui adjoint dans la suite, avec quelques chapitres biographiques nouveaux, une partie relative aux miracles. Lui-même, encore une fois, nous indique très clairement l'époque où cette dernière fut rédigée. Dans le texte du *Speculum Sanctorale*, il nous dit en substance qu'il a repris les récits des prodiges réalisés grâce aux mérites de saint Thomas, des deux procès qui se sont succédé jusqu'au jour de la canonisation. Dans le prologue du Livre II de sa Légende, consacré aux miracles, il se refère de même, en termes exprès aux deux procès dont son propre récit ne serait qu'un résumé : « Ea vero, quae sequuntur inferius, écrit-il, sub compendio ac breviloquio, ne sermo prolixior legentibus afferet fastidium, collecta sunt et accepta tam de prima, quam de secunda inquisitione, facta de vitae conversatione ac miraculis ejusdem per Inquisitores a Sede apostolica datos, sub anno Dominicae Incarnationis millesimo trecentesimo decimo nono, usque ad ejus Canonizationem quae facta fuit postea quadriennio jam elapso, sub anno Incarnationis Dominicae millesimo trecentesimo vicesimo tertio » [1]).

1) Acta Sanct. Martii VII. Alia Vita auctore Bernardo Guidonis. Lib. II. Prol.

Guidonis date lui-même la composition de ses récits de miracles. Leur rédaction est à peu près contemporaine des deux procès et de la canonisation elle-même. Bref elle se situe vers les années 1320-1323. Car si le procès de Naples fut terminé le 18 septembre 1319, les délégués n'apportèrent les actes en Avignon qu'au Carême de 1320.

L'enquête de Fossa-Nuova se clôture le 26 novembre 1321. Mais le transfert des pièces officielles ne put se produire au plus tôt qu'au bout d'un mois ou deux. C'est seulement au début de 1322 que Guidonis put en prendre connaissance.

Enfin, la canonisation eut lieu, comme on le sait, le 18 juillet 1323.

C'est donc vers ces diverses dates que Guidonis put étudier les documents qui lui étaient successivement fournis et les utiliser dans la deuxième édition de sa Légende. Elles marquent une série de limites avant lesquelles il lui eût été impossible de puiser à ces diverses sources.

On peut maintenant se demander quelle est *a parte post*, la date extrême où le travail dut être complètement achevé. Une remarque du P. Denifle [1]) touchant le Mss latin 3847 de la Bibliothèque Vaticane, qui renferme, avec la Légende de B. Gui, une dédicace de l'auteur lui-même, a permis au P. Mandonnet de répondre très ingénieusement à cette question. Au bas de la première page de la Légende, on peut y lire la dédicace suivante : « Venerabili viro domino Petro Roggerii, Magistro in Theologia Parisius, frater Bernardus Guidonis episcopus lodovensis presentem legendam Sancti Thome de Acquino transmittit » [2]). Les termes mêmes de la dédicace permettent d'en dater la rédaction : d'où il suit que du même coup on tient l'extrême limite après la quelle il est impossible d'admettre encore l'élaboration de la Légende : « on observera, dit le P. Mandonnet, que Guidonis est déjà évêque de Lodève, sa nomination étant du 20 juillet 1324. En outre, Pierre Roger ayant été nommé abbé de Fécamp le 23 juin 1326 (*Chart. Univ. Par.*, II, p. 272), Guidonis n'aurait pas manqué de lui donner son titre s'il lui avait offert sa légende après cette date. C'est donc de la seconde moitié de 1324 à la première moitié de 1326 que s'est produite la démarche de Guidonis » [3]).

La rédaction de la Légende a été complètement achevée au plus tard peu d'années après la canonisation de saint Thomas.

1) *Archiv für Literatur und Kirchengesch. des Mittelalters*, 1886, p. 180 note A.
2) P. Mandonet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, p. 65.
3) *Ibid.*, pp. 65 et 66 note 3.

Quant au résumé qu'il en écrivit pour l'insérer dans son *Speculum Sanctorale*, il est postérieur, tout au plus, de cinq ou six ans à sa vie de saint Thomas. On sait en effet, que la quatrième partie de cet ouvrage, où se trouve inséré le chapitre consacré au saint Docteur, fut achevée en 1329.

Enfin sa *Chronica brevis*, premier essai de chronologie de la vie de Thomas d'Aquin, présuppose, par sa nature, l'existence de la Légende. Au surplus, elle apparaît souvent dans les manuscrits, comme un épilogue au chapitre du *Speculum Sanctorale*, consacré à la vie de saint Thomas d'Aquin [1]). D'où l'on peut conclure qu'elle est postérieure en date à la Légende et même à la biographie résumée du *Speculum*.

III. *Date de la composition de la Vie de Pierre Calo.* Nous avons établi plus haut que Pierre Calo dépend, dans sa vie de saint Thomas, à la fois de la biographie de G. de Tocco et de la Légende de B. Guidonis. Cette double dépendance marque la date avant laquelle il est impossible que son œuvre ait été composée. Des deux sources auxquelles il a puisé ses récits, la Légende de B. Gui est la dernière en date, puisqu'elle s'est très largement inspirée de la Vie de Tocco. Or nous avons vu que l'œuvre de B. Gui fut rédigée, pour ce qui concerne la partie biographique, au plus tôt durant l'hiver de 1319-1320 et, pour les récits des miracles, au plus tôt de 1320 à 1323. D'un autre côté, P. Calo semble avoir connu la bulle de canonisation du 18 juillet 1323. S'il écrit, en effet, de saint Thomas : « Praedicatorum ordinem devotissime est ingressus, cum esset annorum tredecim » [2]) c'est qu'il a dû très probablement s'inspirer en ce point de la bulle de canonisation, qui fait entrer le Docteur Angélique dans l'ordre dominicain, avant l'âge de la puberté : « Dum adhuc infra pubertatis annos exsisteret, ipsum Ordinis Praedicatorum habitum suscepit... » [3]). D'où il faut conclure que la vie de P. Calo semble bien n'être pas antérieure à la date de la canonisation.

S'il faut maintenant fixer la limite ultime où l'œuvre dut être

1) On peut voir l'énumération de ces manuscrits dans F. Pelster, *Die älteren Biographien des hl. Thomas von Aquino*, p. 246. — *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1920, II. Heft.

2) Cap. 4.

3) La bulle est reproduite notamment dans Berthier, Sanctus Thomas Aquinas « Doctor communis » Ecclesiae. Le passage que nous donnons se trouve à la page 46.

achevée, nous nous en référons à la date, où le *Legendarium*, dont la vie de saint Thomas constitue un chapitre, fut complètement terminé. Le P. Poncelet, bollandiste, dans une étude spéciale consacrée à P. Calo et à son légendier, fixe comme date dernière où l'œuvre vit le jour, avec ses 863 chapitres, après 1330, peut-être même 1342 [1]).

§ 6. — *Les sources des trois Biographies*

a) *Les sources de la vie de G. de Tocco.* — Après ce qui précède, nous pouvons déterminer aisément les sources auxquelles G. de Tocco a puisé pour rédiger sa biographie.

I. En premier lieu ses souvenirs personnels. Il a connu personnellement saint Thomas à Naples (1272-74) : nous avons sur ce point son attestation au procès de canonisation : « Dixit quod vidit eum scribentem super librum de generatione et corruptione... et audivit eum praedicantem et legentem... » [2]).

II. Les souvenirs des membres de la famille d'Aquin qu'il eut l'occasion d'interroger lors de son enquête préliminaire [3]) : Thomas de San Severino, comte de Marisco, fils de Théodora d'Aquin, la plus jeune sœur de saint Thomas ; Catherine de Morra, fille de Marie d'Aquin également sœur du saint Docteur. Nous savons par le Procès de canonisation que dame Catherine répéta à G. de Tocco des récits qu'elle tenait de la bouche même de la comtesse Théodora, la mère de saint Thomas et sa propre grand'mère.

III. Les témoignages de nombreux dominicains qui, en divers couvents, avaient connu le Docteur Angélique ou vécu à ses côtés, ou bien qui avaient eux-mêmes recueilli des récits relatifs à sa vie. Parmi ces témoignages il en est qu'il convient de noter : celui, tout d'abord, de Fr. Raynald de Piperno, le compagnon et l'ami de saint Thomas ; celui, ensuite, de Ptolémée de Lucques, que Tocco rencontra près la Curie, lors de son premier voyage en Avignon. Mais il ne semble pas, comme nous le montrerons bientôt, qu'il ait lu les chapitres de l'*Historia Ecclesiastica* que l'Evêque de Torcello a consacrés à saint Thomas.

IV. Les récits des moines de l'abbaye de Fossa-Nuova. Nous savons que G. de Tocco a fait, aux fins d'enquête, un séjour de

1) A. Poncelet, *Le légendier de P. Calo.* Analecta Bolandiana, 1910, pp. 5 à 116.
2) Acta Sanct. Cap. VII.
3) *Ibid* Cap. VII.

quatre mois dans ce monastère (mars au 15 juillet 1319). Il eut tout loisir d'interroger les moines cisterciens qui avaient été témoins des derniers jours du saint Docteur. Nous savons également qu'il circula dans les alentours, notamment à Piperno, pour y faire porter ses investigations. A Naples, il dut également interroger les moines de Fossa-Nuova, qui comparurent au premier procès de canonisation, sans compter qu'on peut admettre sa présence à l'abbaye lors du deuxième procès canonique qui eut lieu, comme on le sait, à Fossa-Nuova.

V. G. de Tocco dut profiter également, lors du premier procès, de la présence à Naples, de divers témoins, prêtres et laïques, pour les interroger sur la vie de son héros. Sans doute, il n'assista point aux séances officielles de l'enquête : il n'y parut qu'au samedi 4 août, lorsqu'il vint lui-même y produire son témoignage. Mais il ne dut point manquer de se faire répéter, hors séance, les attestations des témoins, afin de les mettre en œuvre pour la biographie qu'il rédigeait à ce moment.

VI. On a supposé, non sans vraisemblance, que G. de Tocco prit connaissance de deux livres où se trouvaient des renseignements sur la vie de saint Thomas : les *Vitae Fratrum* de Gérard de Frachet et le *Bonum Universale* de Thomas de Cantimpré. L'hypothèse est très vraisemblable, surtout en ce qui regarde le premier ouvrage. Tous deux sont écrits par des contemporains de saint Thomas, appartenant au même Ordre que G. de Tocco. Des manuscrits devaient s'en trouver à sa disposition dans les Couvents où il séjourna soit dans l'Italie du Sud, soit dans le Midi de la France. L'œuvre de G. de Frachet est une sorte de chronique officielle des débuts de l'ordre dominicain : elle ne pouvait manquer d'être répandue dans les maisons des Prêcheurs.

G. de Tocco n'ignore point que Ptolémée de Lucques a écrit touchant le Fr. Thomas. Mais a-t-il lu les *chapitres* qui lui sont consacrés dans l'*Historia Ecclesiastica ?* On en peut douter, si l'on constate sur certains points, qui avaient pour lui un vif intérêt, des divergences marquées entre sa narration et celle du dominicain lucquois. Signalons le récit, commun aux deux historiens, de la guérison du Fr. Raynald à l'intercession de sainte Agnès, ou bien encore l'apparition au Fr. Paul de Aquila [1]).

1) D'après le récit de Ptolémée de Lucques, saint Thomas et Fr. Raynald de Piperno, sont tous deux, atteints de fièvre. Mais le compagnon du saint l'est beaucoup plus gravement. Thomas lui envoie une relique de sainte Agnès qu'il portait sur lui *(Hist. eccl.*, lib. XXIII, cap. X). Chez G. de Tocco, il n'est point

b) *Les sources de la Légende de B. Guidonis.* — I. La vie de G. de Tocco, dans les rédactions successives que l'auteur leur donna est une source première et essentielle dont B. Gui s'est inspiré. Nous nous sommes déjà expliqué assez amplement à ce sujet pour qu'il soit inutile d'y revenir.

II. *Les Annales* et l'*Histoire ecclésiastique* de Ptolémée de Lucques. Notons d'abord que B. Guidonis dut connaître son confrère, à la Curie d'Avignon. Par suite, il est quasi certain que les deux historiens durent s'entretenir de la vie du Docteur, la gloire de leur Ordre, et que Guidonis fut amené à lire ce que Ptolémée avait écrit à ce sujet. De plus, nous avons l'attestation de Guidonis lui-même, qui établit sa dépendance relativement au dominicain lucquois : « Scripsit iterum, écrit-il, scriptum super primum Sententiarum, sicut testatur in Chronica sua dominus frater Ptolomaeus, episcopus Torsellanus, qui discipulus et auditor fuit... » [1]).

question de la maladie du Docteur angélique : il se rend au chevet de son ami malade et il pose lui-même, sur sa poitrine, les reliques de sainte Agnès qu'il portait au cou (cap. L). Or Tocco rapporte le fait de mémoire, tel que, de son propre aveu, il l'a entendu raconter à Avignon, lors de son premier voyage, de la bouche de Ptolémée de Lucques. Celui-ci fut, au contraire, témoin immédiat du fait miraculeux. Si G. de Tocco avait connu l'Histoire ecclésiastique, il n'eût point manqué d'en reprendre la narration qui avait toute l'autorité du document écrit : et il eût dû constater la défaillance de sa mémoire.

Pour ce qui est de l'apparition au Fr. Paul, signalons les divergences suivantes entre les deux récits : 1° Il y a opposition en ce qui concerne le nom du religieux qui fut favorisé de la vision. Tocco l'appelle Paul de Aquila, Ptolémée lui donne le nom de Fr. de Aprutio ; 2° Pour Tocco, saint Thomas, dans la vision est représenté enseignant devant une multitude considérable d'étudiants. D'après Ptolémée, le saint Docteur commente les Epîtres de saint Paul devant une multitude de clercs et de religieux, parmi lesquels sont cités l'archevêque de Capoue et l'archevêque de Salerne ; 3° Dans les deux récits, saint Paul fait son entrée, mais d'après Tocco, le Docteur angélique descend de sa chaire et veut se précipiter au-devant de l'apôtre. Saint Paul lui commande de continuer sa leçon. Ptolémée déclare simplement que Maître Thomas se borne à témoigner à l'apôtre le respect qui lui revient. On peut comparer les deux textes. Tocco, *Vita*, cap. 60; Ptolémée de Lucques, *Historia ecclesiastica*, lib. XXIII, cap. IX. Ce qui donne encore lieu de croire que G. de Tocco n'a point lu dans l'Histoire ecclésiastique, les chapitres consacrés à saint Thomas, c'est la manière dont il s'exprime, à leur sujet, dans sa déposition au procès « multa, déclare-t-il, de ejus sanctitate scripsit » *(Acta sanct.*, VII Martii, cap. II). Les chapitres que Ptolémée de Lucques consacre à saint Thomas ont un objet beaucoup plus ample que la sainteté de sa vie, et à ce dernier sujet il ne consacre que quelques lignes.

1) Reproduit par Mandonnet dans le catalogue de Guidonis, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, p. 67.

Signalons, en passant, que Ptolémée devint évêque de Torcello le 15 mars 1318,

III. B. Guidonis connut encore diverses pièces officielles dont on relève les traces dans sa Légende.

Tout d'abord les procès-verbaux des deux procès. Alors que G. de Tocco, ce semble, ne les connut point, Guidonis dut à la situation officielle qu'il occupait à la Curie, de pouvoir les consulter. Dans le Livre II de son œuvre, consacré aux miracles, il se refère expressément aux deux enquêtes canoniques, dont son propre récit donnerait le résumé. Après avoir raconté ce qu'il appelle la première translation — en réalité, la seconde — du corps de saint Thomas, il s'en rapporte aux dépositions des témoins du procès canonique, pour fixer cette translation au septième mois après la mort du Docteur Angélique : « Fuit autem facta translatio elapsis mensibus septem a transitu sancti Thomae sicut in litteris canonizationis et in depositione testium qui praesentes fuerunt de tempore invenitur » [1]). Touchant la translation suivante, il s'en rapporte au témoignage, au procès, de l'abbé de Fossa-Nuova Pierre de Mont Saint-Jean : « tandem vir grandaevus coram judicibus mandato summo pontificis inquirentibus de miraculis sancti Thomae testis juratus de praedictis veritati testimonium perhibuit : sicut in ipsa inquisitione plenius continetur » [2]).

Pour authentiquer la vision de Fr. Albert de Brescia, à qui saint Augustin et saint Thomas apparurent afin de certifier leur égalité dans la gloire, Guidonis rappelle encore une fois un témoignage produit à l'enquête canonique : « Haec deposuit testis fidelis et verax juratus frater : quia praedicto fratre Alberto Brixiensi audivit seriem visionis in inquisitione de vita et miraculis coram judicibus ad hoc a sede apostolica deputatis » [1]). Il suffit d'ailleurs de comparer le récit que B. Guidonis donne de cette vision, avec la déposition de Fr. Antoine de Brescia à l'enquête officielle pour voir que B. Gui s'est borné à l'y reprendre et à l'insérer presque textuellement dans sa Légende [2]).

A propos de l'âge où saint Thomas est entré dans l'ordre dominicain, il cite expressément la bulle de canonisation : « Ordinem

et nous avons ici une preuve de plus que la légende de B. Gui, dont ce passage est tiré, ne peut, comme le soutient J. Endres, être d'une rédaction antérieure à cette date.

1) Cap. 45.
2) Cap. 46.
1) Cap. 49.
2) Comparez *Processus*, cap. VII, 66 et Légende, cap. 49.

igitur praedicatorum infra annos pubertatis existens sicut in litteris canonizationis ejusdem tempus exprimitur » [1]).

A propos de la date d'une des translations du saint corps, il invoque, comme nous l'avons vu, avec les dépositions au procès, la bulle de canonisation [2]). De même il est vraisemblable qu'il dut connaître la bulle de Clément IV nommant saint Thomas à l'archevêché de Naples [3]) et la lettre du Maître Général de l'ordre chargeant saint Thomas d'exercer les fonctions de bachelier [4]).

IV. Guidonis renseigne lui-même une dernière source : ce sont les récits de prodiges, non relatés dans les actes officiels du procès et qui lui paraissent établis par des témoignages sérieux « In fine vero praecedentium miraculorum (il s'agit de miracles relatés par les enquêtes canoniques) addita sunt nonnulla alia, quae relatione et assertione plurimorum approbata sunt et comperta » [5])...

c) *Les sources de la Vie de Pierre Calo.*

I. Nous avons montré plus haut que cette Vie s'inspire à la fois de la Biographie de G. de Tocco et de la Légende de B. Guidonis [6]).

II. Comme nous l'avons dit plus haut, Calo semble avoir connu la bulle de canonisation. D'un passage de celle-ci relatif à l'âge fort tendre où Thomas aurait revêtu l'habit des Prêcheurs, il tire par

1) Cap. V.

2) « sicut in litteris canonizationis et in depositione testium... invenitur », cap. 45.

3) Cap. 35, « Bullamque misisset ».

4) Cap. 11 : « magister ordinis de ipso sancto Thoma providit parrhysiensi studio pro Bachalarii officio exequendo scribens ei ut Parrhysios se conferret : et ad legendum sententias se pararet... ».

5) *Acta sanct.*, Martii VII, Vita Guidonis, lib. II, Prologus : Plus loin, on retrouve une mention analogue de cette source distincte des enquêtes officielles. Pars III.

6) Le P. Pelster croit même pouvoir déterminer de quel genre de Ms de la Vie de Tocco se serait servi Pierre Calo. Ce Ms se rattache à la catégorie du Ms de Florence, qui provient du couvent de San Marco (conventi soppressi, I. VII, 27) et qui n'est pas des meilleurs. Sa démonstration est fort impressionnante. Voir p. 373 et note 4, *Zeitschrift für kath. Theologie*, III, 1920.

Signalons que le même passage du Ms de Florence de la Vie de Tocco et de la Vie de P. Calo se retrouve aux actes du Procès : on peut l'y lire presque mot pour mot au cap. VII, dans la déposition de Fr. Antoine de Brescia. On ne peut inférer de ce rapprochement que Tocco ou Calo aient connu les procès-verbaux de l'Enquête canonique. Pour l expliquer, il suffit d'admettre que le Fr. Antoine de Brescia ait répété, lors de l'enquête, immédiatement après avoir témoigné, sa déposition à G. de Tocco. La déposition reproduite dans le Ms de Florence a passé ensuite dans la vie de P. Calo.

inférence que le jeune comte d'Aquin, en quittant le siècle, n'avait que treize ans.

III. La biographie de Pierre Calo nous donne encore quelques anecdotes ou même de simples détails qui ne proviennent pas des sources mentionnées ci-dessus. Ces renseignements propres à P. Calo sont exactement au nombre de sept. D'où lui viennent-ils? On l'ignore. On peut seulement rattacher un de ces détails à une biographie de saint Thomas, aujourd'hui disparue, mais dont parlent les Bollandistes. Il s'agit de la guérison miraculeuse de l'enfant paralytique d'un habitant de Piperno, Jacques Romain. Le P. Pelster a relevé aux *Acta Sanctorum* la mention de ce miracle dans les titres des chapitres d'une Vie, aujourd'hui perdue, écrite par le Milanais Ambroise Taegi. Resterait à voir quels rapports l'œuvre de P. Calo supporte avec cette dernière biographie. L'une peut dériver de l'autre; il est permis aussi de leur supposer une origine commune [1]).

1) Les autres détails, propres à Calo, sont les suivants : 1° D'abord deux anecdotes relatives à la prime enfance de saint Thomas et qui font prévoir à ses parents qu'il sera un jour « une arche de sapience ». Le comte de Landolphe est anxieux de savoir ce que seraient un jour ses fils; un homme d'expérience renseigne un moyen infaillible de le découvrir. Lorsque l'enfant, avant l'âge de deux ans, pleure au point d'être inconsolable, s'il s'apaise à la vue d'un objet, c'est que cette chose doit être le centre de sa vie. Inutile d'ajouter que Thomas, petit enfant, se console à la vue d'un livre; 2° La comtesse Théodora est allée à la messe avec la nourrice de Thomas et les autres servantes, laissant l'enfant dormir au lit. Le petit Thomas se réveille, va à une armoire sans fermeture qui contient des manuscrits, les éparpille dans la chambre et se couche dessus, en les regardant l'un après l'autre. Faut-il aujouter qu'à leur retour la mère et toute la famille y voient un présage de la future sagesse de l'enfant : « eum sapientissimum futurum hoc suo presagio prophetarent » (cap. 3); 3° C'est grâce à un écrit de Pierre de Vignes que l'on saurait que les deux frères de Thomas servaient dans les armées de Frédéric II, à Aquapendente : « qui sub imperatore Frederico, ut scribit petrus de vinena, propinquo suo in castro aque pendentis militabant » (cap. 4); 4° C'est sa sœur *aînée* que Thomas, dans sa prison, aurait déterminée à quitter le monde et à entrer en religion « convertit igitur sororem suam *majorem*... » (cap. 6). Tocco et Guidonis parlent simplement d'une de ses sœurs, sans préciser qu'il s'agit de l'aînée; 5° Le Fr. Daniel d'Aoste demande un jour à saint Thomas quelle est la plus grande grâce que Dieu lui ait accordée. Le saint Docteur, après avoir d'abord refusé de satisfaire à sa demande, répond : « Je crois que j'ai compris tout ce que j'ai lu » (cap. 21); 6° Comme Jean de Verceil, Maître Général de l'Ordre, s'étonnait que saint Thomas eût trouvé immédiatement un renseignement qu'il cherchait touchant un Concile, le Docteur angélique lui répondit qu'il retenait pour toujours ce qu'il avait lu une fois (cap. 22). On peut ajouter encore à ces récits propres à Calo, la narration d'un miracle qui n'est, à ma connaissance, ni chez de Tocco, ni chez B. Guidonis : la guérison du fils paralytique de Jacques Romain de Piperno (Prümmer, p. 54).

P. Calo semble bien ne pas avoir connu les actes des procès canoniques. Le P. Pelster me paraît avoir établi ce point [1]).

§ 7. — *La valeur historique des trois Biographies*

Les longues recherches auxquelles nous nous sommes livré, nous permettent de conclure touchant la valeur historique des trois Vies de G. de Tocco, B. Guidonis et P. Calo.

La première étant la source des deux autres, qui s'en sont très largement inspirées, il est certain que pour le moderne historien de saint Thomas, c'est elle qui de loin est la plus importante. La thèse traditionnelle qui, depuis les Bollandistes, accorde la primauté à l'œuvre de l'ancien prieur de Bénévent, est et demeure établie.

Est-ce à dire que la Légende de Guidonis et la Vie de Calo sont dépourvues d'intérêt et sans utilité pour l'historien de saint Thomas? Non point. Le travail de revision attentive auquel B. Guidonis a soumis l'œuvre de son devancier, mérite de fixer l'attention. Sa haute valeur d'historien donne un poids particulier aux corrections qu'il a jugé nécessaire d'y apporter. D'autre part, on ne voit point la raison pour laquelle il faudrait suspecter *a priori* les quelques renseignements indépendants qui nous viennent de P. Calo. Il en est même plusieurs que l'historien est en droit d'accepter.

Mais une question distincte se pose. Que vaut G. de Tocco comme historien. Peut-on, d'une manière générale, accepter les récits dont son œuvre est tissée? A cette question, il nous paraît impossible de répondre tout uniment par un oui ou par un non. Il importe de faire certaines distinctions et de les colorer de diverses nuances.

Tout d'abord, on ne peut nier que Tocco se soit livré, touchant la vie de saint Thomas, à une enquête sérieuse et longue. Nous trouvons bien sévère le jugement de P. Pelster qui lui dénie le soin et le labeur dans la préparation de sa biographie : « Peinliche Sorgfalt, écrit-il,... werden wir vergebens bei ihm suchen » [2]). Cette appréciation, peu conforme à l'équité, n'est qu'une généralisation rapide fondée sur des négligences particulières que l'on peut indéniablement relever dans l'œuvre de notre historien. En fait, G. de Tocco a pris le soin et la peine de faire des recherches de multiples côtés, de s'imposer des voyages fatigants surtout à son âge avancé, toujours à l'affût de données sur la vie de saint Thomas. Il a inter-

1) Voir *loc. cit.*, 2e article, p. 373.
2) *Loc. cit.*, III, 1920, p. 395.

rogé de nombreux témoins soit immédiats, soit en général fort sérieux. Et leurs attestations, il a le mérite de les recueillir avec exactitude et précision. Comme le fait observer le P. Pelster, qui cette fois rencontre pleinement la vérité, nous possédons un moyen décisif de contrôler les dires de Tocco. Il n'a point connu, selon toute vraisemblance, les actes officiels du procès canonique, mais il en a interrogé, pour son propre compte, les témoins. La confrontation entre les deux actes d'enquêtes permet de voir si Tocco est fidèle en en rapportant les résultats. Or ce travail de comparaison témoigne entièrement en sa faveur [1]).

D'autre part, à ses récits, très souvent ne manquent point le détail précis, la circonstance concrète, la vérité psychologique, qui donnent l'impression du contact direct ou du moins fort proche avec le réel. Sous ce rapport, ils n'ont rien du procès-verbal vague et indécis de contour, où l'on se borne à consigner le résidu de narrations qui, en passant par plusieurs intermédiaires, se sont progressivement appauvries.

Ajoutons que l'exactitude de la biographie de Tocco subit le contrôle des deux écrivains qui s'essayèrent immédiatement après lui à écrire une Vie de saint Thomas. Tous deux possédaient des sources indépendantes et de multiples moyens de vérification. Cela est surtout vrai de Bernard Guidonis, esprit critique, dont toute l'activité pendant une large part de sa vie fut absorbée par les labeurs de l'historien. Puisqu'il a repris avec une fidélité, en règle, fort grande, les récits de Tocco, B. Gui en a authentiqué le contenu : les précisions et les minimes corrections de détail qu'il a jugé nécessaire d'y apporter, montrent bien que, pour la plupart des éléments, il jugeait digne de foi l'œuvre de son modèle.

Est-ce à dire que Tocco est un historien dont on peut accepter, de confiance, tous les dires? Non point. Il présente de sérieuses lacunes et des défauts réels. Le prieur de Bénévent, d'une manière générale, n'a pas toujours l'exactitude rigoureuse, la sévérité, la défiance, d'un mot l'esprit critique que l'on aurait peut-être pu espérer du promoteur même de la cause de canonisation. Il lui arrive d'émettre des erreurs, mais c'est là une faute dont nul homme ne peut se flatter d'être exempt. Chose plus grave, on le surprend, en certains cas, presque en flagrant délit de négligence. C'est ainsi qu'après sa libération de Rocca-Secca, il fait aller saint Thomas, sous la conduite de Jean le Teutonique, à Paris, puis à Cologne où, dit-il, flo-

1) *Loc. cit.*, p. 395.

rissait un *Studium generale* sous Maître Albert [1]). Or il semble établi que Jean le Teutonique ne put mener Fr. Thomas à Cologne, pour le motif qu'en 1245 celui-ci commença ses études à Paris et ne se rendit dans la ville rhénane qu'en 1248. D'autre part, Albert enseigna bien à Cologne jusqu'à l'automne de 1245, mais il n'y pouvait diriger un *Studium generale*. Celui-ci ne fut érigé en cette ville que trois ans plus tard. Tous ces renseignements, il ne devait point être difficile à un Dominicain vivant au XIIIe et au XIVe siècle, de se les procurer. G. de Tocco n'en a point pris la peine.

G. de Tocco fait une grave confusion lorsqu'il passe en revue les ennemis de la foi que Maître Thomas a combattus par son enseignement. Après avoir parlé d'Averroès, il passe à Guillaume de Saint-Amour et aux docteurs séculiers qui ont combattu les Ordres mendiants. Parmi ceux-ci il place Siger de Brabant, alors qu'il eût évidemment fallu le rattacher au mouvement averroïste.

Il commet, au surplus, une erreur de chronologie touchant Guillaume de Saint-Amour. Il situe la lutte des maîtres séculiers avec Thomas d'Aquin sous le règne de Clément IV et le généralat de Jean de Verceil [2]). Or ces événements se produisent sous Alexandre IV et lors du généralat d'Humbert de Romans.

Autre négligence. Il semble bien, comme nous l'avons dit plus haut, que Tocco n'ait point lu les chapitres consacrés par Ptolémée de Lucques dans son Histoire Ecclésiastique à Thomas d'Aquin. Il s'est borné à reprendre les relations verbales que celui-ci lui fit lors du premier séjour en la Curie à Avignon. Faute de s'en référer au document écrit, il fut victime de certaines faiblesses de la mémoire, ainsi que nous l'avous montré plus haut, en rapportant d'après la narration verbale de Ptolémée, la guérison de Fr. Raynald de Piperno grâce à l'intercession de sainte Agnès.

Aux chapitres 66 et 68, où se trouvent racontées les multiples ouvertures du tombeau de saint Thomas, Tocco n'est pas toujours assez précis et ignore même une des translations du saint corps. Si l'on compare ces passages aux chapitres correspondants de Guidonis, on peut voir que celui-ci a mis un soin plus grand à s'informer. Par les renseignements plus nets et plus exacts qu'il donne, il permet de constater que Tocco a ignoré une translation des reliques qui s'est produite sept ans après la première ouverture du tombeau. C'est là encore l'indice d'une certaine négligence chez le promoteur de la cause.

1) Cap. 12.
2) Cap. 19.

On le surprend encore en faute lorsqu'il raconte l'histoire des harengs qui auraient été miraculeusement apportés au château de Magentia, où Thomas se trouvait chez sa nièce Francesca. Déjà atteint par la débilité qui devait l'emporter bientôt et ayant perdu totalement l'appétit, le saint Docteur demande à manger des harengs. Cette nourriture, très connue en France où naguère il fit plusieurs séjours, est totalement ignorée dans la contrée. Justement un marchand de passage se présente, offrant en vente des sardines. Or parmi ses bagages on trouve un coffret renfermant des harengs, qu'une attention spéciale de la Providence y avait fait mettre à l'insu du marchand. D'après Tocco, Maître Thomas aurait refusé d'en manger. Son information en ce dernier point semble fort peu sûre. Il aurait pu apprendre le contraire de la bouche d'un moine de Fossa-Nuova, prieur de Monte San-Giovanni, qui fut témoin du fait miraculeux, et mangea des harengs, non moins que saint Thomas lui-même [1]. Il a préféré s'en rapporter à des on-dit, que l'on répétait dans la contrée « quia, écrit-il, praedictus medicus — il s'agit du médecin Jean de Guidon de Piperno, qui donnait ses soins à saint Thomas au château de Magentia — multis retulit qui adhuc vita supersunt, miraculum remansit in tota illa regione vulgatum » [2]. Ce texte montre bien que la source de Tocco n'est autre que le récit du médecin, qui ayant passé de bouche en bouche, demeurait dans la contrée de Magentia.

Si, d'ailleurs, notre biographe a accepté, sans trop de contrôle, le récit d'une coïncidence providentielle et qui prit, de suite, à ses yeux l'aspect d'un prodige, c'est qu'il partage avec tous ses contemporains une tendance excessive à voir partout du merveilleux. Les hommes du moyen âge sont, sous ce rapport, un peuple-enfant. Ils sont portés à crier au miracle dès qu'un événement extraordinaire leur est raconté, sans trop prendre soin d'examiner, avec la vraisemblance du récit, les possibilités d'illusion qu'offre le témoin.

On peut en donner comme exemple, l'annonce prophétique faite par un ermite à la comtesse Théodora, avant même qu'elle connût la conception du futur Thomas d'Aquin. Ce solitaire, qu'on appelait Bon dans la contrée et qui avait longtemps mené, sur la montagne de Rocca-Secca, la vie érémitique avec plusieurs autres religieux, vint, au dire de Tocco, trouver la mère du Docteur Angélique et lui apprend qu'elle a conçu un fils. Il est visible que le dialogue qui

1) *Acta sanct.* Martii VII, cap. VI.
2) Cap. 56.

s'engage entre l'ermite et la comtesse d'Aquin, est une réplique, adaptée aux personnages en présence, des paroles échangées, lors de l'Annonciation, entre l'ange Gabriel et Marie. Le solitaire vient à elle et lui déclare : « Gaude Domina, quia tu es praegnans et paries filium, quaem vocabis Thomam » [1]). C'est un décalque, à l'usage de la mère de l'Ange de l'Ecole, de la célèbre annonce : « Ne timeas Maria, invenisti enim gratiam apud Deum : ecce concipies in utero et paries filium et vocabis nomen ejus Jesum » [2])... — Et pour correspondre à l'acceptation de Marie : « Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum » [3]), nous lisons au récit de G. de Tocco, une réponse analogue de la comtesse Théodora : « Non sum digna talem parere filium, faciat Deus suae beneplacitum voluntatis » [4]).

Il est visible que le récit de Tocco est le produit d'un travail d'élaboration où l'imagination de la famille d'Aquin — et particulièrement peut-être de dame Catherine de Morra, la nièce du saint Docteur — a eu largement sa part. G. de Tocco accepte tout, enregistre tout, en rapporteur fidèle, mais qui ne sait point assez faire la critique de ce qu'on lui raconte.

Ainsi, le premier biographe de saint Thomas est, en règle, un écho fidèle des témoignages qui se produisirent quarante-cinq ans après la mort du saint Docteur. Il est soigneux dans la recherche des renseignements, il s'est livré à un travail très ample de réunion de matériaux, en vue de l'histoire qu'il avait dessein d'écrire. On ne peut lui reprocher, de-ci de-là, que des négligences de détail. C'est à tort aussi qu'on relèverait, comme infirmant son témoignage, son amour de la rhétorique, ses invocations continuelles et ses apostrophes au Docteur Angélique. Tous ces ornements dithyrambiques, que son admiration lui faisait insérer constamment dans ses narrations, ne changent rien à la matérialité des faits rapportés et n'en compromettent pas l'exactitude. Ce n'est point parce que ses récits aboutissent souvent à quelque exclamation, telle que : *O felix Pugil,... Felix Doctor,... O diffusa sancti pietas,...* ce n'est point pour cette enveloppe naïve et fervente, qu'il faut mettre en doute la valeur du contenu.

Ainsi, c'est chose entendue, G. de Tocco a donné de très nombreux et très sérieux témoignages sur la vie et la sainteté de Thomas d'Aquin, il les reproduit en général avec fidélité. Mais il

1) Cap. 1.
2) S. Luc, cap. 1.
3) *Ibid.*
4) Cap. 1.

n'est pas un esprit très critique et accepte, avec une facilité, fréquente d'ailleurs en son temps, le merveilleux et le surnaturel. A ce point de vue, il importe non point de rejeter ses attestations, ni même de les suspecter *a priori*, mais de peser attentivement ses dires et de les accepter sous bénéfice d'un examen interne et d'un contrôle constant avec les données historiques dûment établies d'ailleurs.

Ed. Janssens,
Professeur à l'Université de Liége.

XIX

CLEMENS BAEUMKER

Le professeur Cl. Baeumker est décédé à Munich, le 7 octobre, dans sa 72me année. Il a fourni une carrière universitaire brillante, notamment à Breslau et à Strasbourg où il enseigna la philosophie et l'histoire de la philosophie, puis à Munich où, pendant la guerre et depuis, il exerça les fonctions de recteur. Plus brillante encore est sa carrière de savant et d'initiateur. Familier de la philosophie grecque, versé dans la connaissance de l'arabe, il est un des pionniers de l'histoire philosophique du moyen âge, et c'est lui qui imprima à ces études nouvelles le prodigieux essor qu'elles ont reçu en Allemagne depuis vingt ans. Sous les auspices de la *Görresgesellschaft*, et avec la collaboration plus morale qu'effective du comte von Hertling, il mit sur pied cette splendide collection des *Beiträge zur Geschichte der Philosophie* dont le premier fascicule parut en 1891 et qui en est arrivée à son vingt-troisième volume. Lui-même publia dans cette collection le *Fons vitae* d'Avencebrol, d'après la version de Johannes Hispanus et Dominicus Gundissalinus, des textes de Witelo et tout récemment une réédition du *de motu cordis* d'Alfred de Sereshel et des gloses inédites du Pseudo-Jepa. Il eut aussi le mérite et le talent d'orienter dans les voies où il était entré une phalange de jeunes chercheurs, aujourd'hui disséminés dans les universités d'Europe et d'Amérique, et qui devinrent pour lui de précieux collaborateurs. Dans la *Festgabe* publiée en 1923, à l'occasion de son 70me anniversaire, tous ceux

qui ont un nom dans la science historique du moyen âge philosophique se sont fait un honneur de payer leur tribut au maître. Lui-même répandit en outre son activité dans une foule de sociétés savantes où il publia une série d'études et des discours qu'il serait trop long d'énumérer ici. Néanmoins il ne nous est pas permis de passer sous silence le magistral ouvrage qu'il consacra au problème de la matière dans la philosophie grecque, *Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie* (Münster, 1890).

Baeumker était servi par une immense érudition. En outre il possédait le don plus rare d'embrasser de haut les questions auxquelles il touchait et de dégager du fatras des matériaux mis en œuvre les directives et les vues d'ensemble. Son honnêteté scientifique fait de ses travaux des modèles du genre. Il a plus accompli pour la mise en valeur du moyen âge philosophique et pour l'intelligence de ses doctrines que toute la génération d'intellectuels qui l'a précédé. Par contre-coup il a rendu les services les plus éminents à la philosophie néo-scolastique.

Nous nous faisons un devoir d'ajouter que son commerce était délicieux et sa bonté prenante. Pourquoi de telles lumières doivent-elles s'éteindre ?

M. De Wulf.

XX

PROGRAMME DES COURS DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE.

Président : Mgr Deploige. — Secrétaire : M. Defourny.

Année académique 1924-1925.

Ire Année. — Baccalauréat.

D. Nys (Suppléant : F. Renoirte), La Chimie et l'Introduction à la Cosmologie. — La Cosmologie. — A. Thiéry, La Physique. — La Psychologie physiologique. — Exercices pratiques de physique. — M. Defourny, L'économie politique. — L. Noël, L'Introduction à la Philosophie (Encyclopédie de la Philosophie). — Eléments de Logique. — Eléments de psychologie rationnelle et introduction à la

théorie de la connaissance. — A. Michotte, Eléments de Psychologie expérimentale. — Compléments de Psychologie expérimentale (avec démonstrations). — N. Balthasar, Eléments de métaphysique générale. — A. Noyons, L'Anatomie et la Physiologie. — P. Debaisieux, La Biologie générale.

IIe Année. — Licence.

Cours généraux :

A. Thiéry, La Psychologie : Explication de textes de saint Thomas (cours de deux années) : *De Anima.* — M. De Wulf, L'Histoire de la Philosophie (cours de deux années). — L. Noël, Questions approfondies de Psychologie et de Logique (cours de deux années) : Kant. — A. Michotte, Psychologie. — Les méthodes de la psychologie scientifique. — N. Balthasar, Compléments de Métaphysique générale. — Explication d'auteurs (cours de deux années) : Quaest. disputatae : *De sp. creat.*, *De Anima.* — A. Mansion, Explication des traités d'Aristote : La *Métaphysique.* — P. Harmignie, La Philosophie morale. — Questions spéciales de philosophie morale : Droit international chrétien.

Cours spéciaux :

A. De Meyer, La critique historique. — A. Thiéry, Trigonométrie, Géométrie et Calcul différentiel. — F. Kaisin, Notions de minéralogie et de cristallographie. — M. Defourny, L'histoire des théories sociales : Les écoles catholiques de philosophie sociale. — A. Noyons, L'Anatomie et la Physiologie générales.

IIIe Année. — Doctorat.

Cours généraux :

S. Deploige (suppléant : P. Harmignie), Le Droit naturel. — La Philosophie sociale. — A. Thiéry, Explication de textes de saint Thomas (cours de deux années), indiqué ci-dessus. — M. De Wulf, L'Histoire de la philosophie (cours de deux années), indiqué ci-dessus. — L. Becker, La Théodicée. — L. Noël, Questions spéciales de Psychologie et de Logique (cours de deux années), indiqué ci-dessus. — A. Michotte, Psychologie, cours indiqué ci-dessus. — N. Balthasar, Compléments de métaphysique générale : Explication d'auteurs (cours de deux années), indiqué ci-dessus. — La Théodicée (première partie) : Existence de Dieu. — P. Harmignie, Questions spéciales de philosophie morale : Droit international chrétien.

Cours spéciaux :

E. L. J. Pasquier (suppléant C. de la Vallée-Poussin), La Mécanique analytique. — C. de la Vallée-Poussin, La Méthodologie mathématique. — A. Thiéry, Le Calcul intégral. — M. Defourny, L'histoire des théories sociales. — P. Debaisieux, Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux.

Conférences publiques.

R. P. Allo, Le Nouveau Testament et l'apologétique contemporaine. — Louis Arnould, Joseph de Maistre et la raison humaine. — Emile Baumann, La figure de saint Paul. — S. G. Mgr Chollet, Fénelon. — Paul Cuche, Le rôle de la finalité dans l'élaboration du Droit. — Henri de Noussanne, Le scepticisme d'Anatole France. — Maurice Deslandres, Le suffrage familial. — A. Diès, Le Dieu de Platon. — François Gény, Le conflit du droit naturel et de la loi positive. — Emmanuel Gounot, L'évolution du rôle du juge dans la vie juridique contemporaine. — Georges Goyau, Un épisode de l'histoire missionnaire dans l'Afrique du xviie siècle. — René Grousset, Le réveil de l'Asie. — Jacques Maritain, L'esprit de Descartes. — Louis Massignon, Les sources arabes utilisées par les Scolastiques. — Pierre Termier, A propos de l'ancienneté de l'homme. — P. Harmignie, Le Droit international chrétien. — E. Closson, Les origines de l'oratorio. La musique de clavecin au xviie et au xviiie siècle. — R. Maere, Le mobilier religieux en Belgique à l'époque gothique. — J. Van den Heuvel, Rembrandt. — H. Velge, Nos imagiers du moyen âge.

Cours pratiques.

A. Thiéry et A. Michotte, Laboratoire de psychologie expérimentale. — D. Nys et F. Renoirte, Laboratoire de chimie. — Mgr S. Deploige et M. Defourny, Conférence de philosophie sociale. — M. De Wulf, Séminaire d'histoire de la philosophie. — L. Noël, Etudes sur les philosophes modernes et contemporains. — A. Michotte, Séminaire de psychologie expérimentale. — N. Balthasar, Etudes sur les philosophes du moyen âge. — A. Mansion, Etudes sur les philosophes grecs.

Cercles d'Études.

A. Thiéry, Société philosophique. — M. Defourny, Cercle d'études sociales. — P. Harmignie, Cercle d'action sociale.

COMPTES RENDUS

Mgr A. Legendre, *Introduction à l'étude de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*. Paris, Bloud et Gay, 1923. Un vol. in-8° de vi-192 pp.

La publication de ce livre est due, en premier lieu, aux conférences faites chaque année, en la fête de saint Thomas, devant l'Université catholique d'Angers par le Doyen de la Faculté de Théologie. D'aucuns parmi les auditeurs, ayant apprécié la parole convaincue du conférencier, lui ont demandé de réunir en volume et de publier l'ensemble de ses études. On a tout lieu de se réjouir qu'il ait acquiescé à ce désir. Le ton légèrement oratoire de l'exposé rappelle l'origine de l'ouvrage ; celui-ci, du reste, n'à rien d'un panégyrique de commande. Si Mgr Legendre est grand admirateur du chef-d'œuvre de saint Thomas, c'est à bon escient qu'il l'admire. En une longue vie d'étude et de travail patient, il a acquis une connaissance approfondie de l'ensemble et des détails de la *Somme*. Et, ce qui est plus et mieux, il ne s'est pas borné à scruter cet impérissable monument en le considérant à l'état isolé, mais en érudit consciencieux, il s'est attaché à en dévoiler la genèse, à montrer comment il est l'aboutissant d'une foule d'essais de synthèse théologique antérieurs en date, à noter par le détail toutes ses attaches avec la tradition biblique, patristique, scolastique et philosophique des siècles précédents. La *Somme*, dès lors, n'apparaît plus comme une œuvre intemporelle, créée toute d'une pièce par le génie de Thomas d'Aquin ; on s'explique mieux, sans les admirer moins, les qualités hors ligne qui la caractérisent, on apprécie même davantage certaines d'entre elles, quand on apprend quelles difficultés l'auteur a eu à surmonter pour réunir sa documentation et pour opérer la critique de ses données. De la même façon, on se rend mieux compte de ce qui dans ce traité du XIIIe siècle apparaît comme vieilli ou moins parfait, des causes inévitables d'erreurs ou d'ignorances partielles, qui, à cette époque, pesaient, malgré tout, sur les travaux d'un penseur de génie. En un mot, l'*Introduction*

de Mgr Legendre nous fait mieux comprendre la *Somme*, elle nous en donne une connaissance plus réelle et plus vivante. Toutes les pages de ce livre respirent un véritable enthousiasme pour le chef-d'œuvre immortel de saint Thomas ; et c'est un enthousiasme communicatif, car on sent qu'il a été mûri par une étude approfondie et qu'il est inspiré par un amour encore plus grand de la vérité. Ajoutons que, sans faire étalage d'érudition dans un ouvrage destiné avant tout aux débutants, l'auteur n'en a pas moins tenu à fournir à propos de chaque question une documentation sûre et souvent remarquablement étendue. Le soin qu'il a mis à dresser à la fin du volume la liste alphabétique des noms propres cités (il y en a quelque 120), est un indice secondaire mais assez révélateur de sa méthode de travail.

Une remarque pour finir : dans son *Introduction*, Mgr L. étudie surtout la *Somme* comme œuvre *théologique*, — un coup d'œil sur la table des matières suffirait à le prouver. On en conclurait à tort que son livre serait moins utile aux étudiants en philosophie et à tous ceux qui dans le thomisme doivent laisser de côté la spéculation proprement théologique. C'est plutôt le contraire qui est vrai. En effet, même si dans la *Somme* de saint Thomas on veut se limiter à l'étude exclusive de sa pensée philosophique, on doit, sous peine de n'en point saisir la signification exacte, tâcher à rejoindre le point de vue de l'auteur. Or la *Somme* est sans aucun doute une *Somme théologique* : le lecteur philosophe qui l'oublierait ou n'en tiendrait point compte, fausserait presque forcément la portée même de maints passages, où des arguments de raison semblent seuls être en jeu. Après la lecture de l'ouvrage de Mgr L., on est prémuni contre des erreurs de ce genre ; il suffit de savoir profiter de cette mise au point très sûre et très claire.

A. Mansion.

Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes* (Etudes de philosophie médiévale, VI). In-8°, 328 pp. Paris, Vrin, 1924. Prix : 16 fr.

M. Gouhier a trouvé un beau sujet de thèse pour l'Ecole Pratique des Hautes Etudes Religieuses : Descartes est-il, comme on le dit souvent, le père du rationalisme, obligé seulement par prudence à quelques ménagements vis-à-vis du catholicisme ? Sa foi est-elle sans fondement intellectuel sérieux dans l'ensemble de son système ? Et sa métaphysique est-elle autre chose qu'une introduction à un système de physique où Dieu n'intervient point ? Ou faut-il tout au contraire le ranger parmi les apologistes que produisit la Contre-

Réforme ? Du moins, ses idées théologiques se rattachent-elles à la tradition augustinienne ? On le voit, ces questions sont de première importance pour l'idée qu'il faut se faire de l'œuvre de Descartes. L'enquête de M. Gouhier sur ses intentions apologétiques et sur sa conception des rapports de la raison et de la foi montre qu'il a été à la fois métaphysicien et savant, que ses recherches métaphysiques sont indépendantes de tout souci d'opportunisme ; sa foi religieuse a été sincère ; les préoccupations apologétiques, sans avoir été son seul mobile, évidemment, n'en ont pas moins contribué efficacement à le déterminer à écrire. Les rapports de la raison et de la foi sont conçus par lui d'une manière beaucoup plus thomiste qu'augustinienne ; la principale différence est que Descartes a une tendance plus positiviste dans sa notion de la science, et partant, se défie des explications théologiques poussées un peu loin ; de plus, faisant intervenir la volonté dans tout assentiment, et non pas seulement dans la foi, il justifie un peu autrement celle-ci.

La méthode de l'auteur est excellente : elle consiste à suivre un à un et à comparer tous les textes de Descartes, relatifs au sujet, en les replaçant dans le cadre des circonstances, et en s'efforçant de les lire sans parti pris, en recourant le moins possible aux conjectures psychologiques et aux considérations générales. Le travail est clair, bien ordonné, complet, il montre le souci de n'esquiver aucune difficulté ; on souhaiterait même parfois un peu moins de lenteur et plus de concentration ; c'est le défaut auquel sont exposés tout naturellement les travaux de ce genre, et M. Gouhier n'y a pas entièrement échappé. Mais son argumentation est convaincante et son information excellente ; ses interprétations sont judicieuses. Il est évident pour qui connaît le thomisme qu'il fallait établir le rapprochement que fait l'auteur. Il expose en général très exactement ce système ; cependant ce qu'il dit de la finalité ainsi que de l'idée de la théologie comme science symbolique (entre autres pp. 278-279) est loin d'épuiser la notion thomiste à ce sujet. Il remarque justement (p. 288) que l'augustinisme est un esprit plus qu'un système et que la théorie augustinienne suppose une argumentation préalable à la foi (p. 268) ; ces remarques, développées, rapprocheraient le thomisme et l'augustinisme plus qu'on ne le fait d'ordinaire, surtout sur le terrain théologique. Un certain nombre de fautes d'impression a échappé à la correction des épreuves, mais le sens n'est à peu près jamais altéré.

Cette solide contribution à l'histoire de la philosophie permet d'attendre beaucoup du talent de son auteur.

R. Kremer, C. SS. R.

MALEBRANCHE, *Fragments philosophiques inédits et correspondance*, par Joseph VIDGRAIN. Paris, Alcan, s. d. (1922). 1 vol. in-8°, 123 pp. ; 8 fr.

Joseph VIDGRAIN, *Le Christianisme dans la Philosophie de Malebranche*. Paris, Alcan, s. d. 1 vol. in-8°, 430 pp. ; 15 fr.

Le premier de ces volumes contient des documents découverts aux archives de la ville de Honfleur. M. Vidgrain fait l'histoire de ces documents et publie treize fragments portant sur diverses questions philosophiques et théologiques et dix-sept lettres envoyées on reçues par le P. Malebranche.

Dans une copieuse étude sur *le Christianisme dans la philosophie de Malebranche*, le même auteur examine les rapports qui, selon Malebranche, unissent la religion et la raison, et ce qui constitue le centre rationnel et religieux de sa philosophie.

Les historiens de la philosophie ne soulignent pas assez la part d'originalité qu'il faut reconnaître à la philosophie de Malebranche. En séparant nettement le domaine de la foi de celui de la philosophie, le système cartésien préparait, à plus ou moins brève échéance, le naufrage dans les esprits et de la foi et de la confiance dans la valeur de la raison. Ce fut le mérite de Malebranche d'avoir vu le danger et d'avoir tenté, dans le cadre du Cartésianisme, une synthèse selon laquelle le croyant n'aurait pas, comme croyant, à répudier sa raison, ni le philosophe, comme tel, à répudier sa foi. L'entreprise était délicate, les difficultés nombreuses, les écueils difficile à éviter. Malebranche est et, sans doute, restera discuté. M. Vidgrain n'a certes pas l'ambition d'asseoir un jugement définitif ; au moins, son travail très érudit est-il de nature à nous faire mieux connaître et apprécier le brillant oratorien. On trouvera en tête de l'ouvrage une bibliographie fort complète des œuvres de Malebranche.

G. WALLERAND.

Panfilo GENTILE, *Sommario d'una filosofia della religione* (Biblioteca di cultura moderna, n. 117). In-12, 239 pp. Bari, Laterza, 1923.

Supposé l'idéalisme néo-hégélien, quelle place faut-il attribuer à la religion dans l'évolution de l'Esprit absolu ? Telle est, au fond, la manière dont se pose pour M. P. Gentile le problème de la philosophie religieuse, malgré ses intentions objectives. Sa réponse est que la religion est un succédané de la philosophie qui, comme elle, saisit l'unité du monde et de l'esprit, mais le fait dans des symboles au lieu de le faire par un acte purement rationnel ; ces symboles ne

sont naturellement pas reconnus et acceptés comme tels, — ce serait de la philosophie, — mais ils sont pris pour les idées qu'ils représentent. La religion au sens propre du mot, malgré son rôle nécessaire dans l'évolution spirituelle de l'humanité, doit donc finalement céder la place à la philosophie. Ces idées sont développées et appliquées, non sans habileté dialectique, aux éléments de la religion : sacrifice, prière, mystère, révélation et foi, Eglise, ensuite à toute l'histoire de la religion et même des religions en particulier. Vaste programme pour 235 pages de texte ! Inutile de dire qu'il ne peut être question d'une analyse sérieuse du fait religieux, encore moins d'une information exacte sur les religions historiques, dont l'auteur parle avec une étonnante assurance. Les historiens qui d'aventure ouvriraient ce livre souriraient rien qu'à voir la masse de faits auxquels il est fait allusion ou les théories comme celles sur l'origine du Christianisme, qui se heurtent aux données les mieux établies. Une analyse approfondie de quelques faits simples serait autrement fructueuse.

R. Kremer, C. SS. R.

F. R. Barry, *Christianity and Psychology*. In-12, vii-195 pp. London, Student Christian Movement, 1923. Prix : broché, 3 sh. ; rel. 5 sh.

Ce petit livre, d'une lecture agréable, veut mettre à la portée du public non spécialisé, et particulièrement du clergé anglican, les découvertes de la psychologie moderne, surtout par rapport à l'instinct, à l'inconscient, à la suggestion et à la volonté, afin d'en déduire des conclusions pour la pratique religieuse et morale et pour la philosophie de la religion. Le mérite de la psychologie en question, pour M. Barry, est de bien mettre l'homme à sa place dans l'univers, de lui apprendre à utiliser toutes ses énergies, et non pas seulement quelques activités privilégiées et de faire comprendre l'importance de la personnalité. Sur tout cela, l'auteur dit de fort bonnes choses, avec une simplicité engageante. Nous l'étonnerons sans doute en disant que plusieurs de ces nouveautés paraîtront assez anciennes à ceux qui connaissent les analyses psychologiques et morales de la *Somme théologique* de saint Thomas, ou même simplement les traités de morale en usage dans les séminaires catholiques, qui dépendent tous de cette source. Par ailleurs, il nous paraît attacher une importance exagérée à certaines théories, comme celle de l'évolution. Enfin, ses interprétations psychologiques des doctrines chrétiennes, partiellement justifiées, ne

répondent pas toujours au sens complet de ces dogmes. La partie la plus faible, et où l'embarras de l'auteur se manifeste clairement, est la théorie du fondement de la foi ; le ch. VI, « The danger of subjectivity in religion » ne parvient pas à établir la doctrine intermédiaire cherchée entre l'expérience subjective et la religion dogmatique. M. Barry ne se fait pas toujours une idée très exacte de l'institution extérieure de l'Eglise telle du moins que la conçoit le catholicisme ; l'allusion (p. 47) aux guérisons de Lourdes montre qu'il n'a pas étudié ces faits d'assez près.

R. Kremer, C. SS. R.

Dr. J. Th. Beysens, *Logica of Denkleer*. Derde geheel omgewerkte druk. Leiden, Théonville, 1923. Un vol. in 8° de VIII-377 pp.

La *Logique* de M. Beysens a paru pour la première fois en 1902 ; on ne peut que se réjouir de lui voir atteindre, en une vingtaine d'années, sa troisième édition : c'est un indice évident de la pénétration rapide des idées traditionnelles, adaptées aux besoins de la pensée contemporaine, dans les milieux cultivés de langue néerlandaise. — Depuis ses origines, l'ouvrage s'est considérablement accru. L'auteur nous avertit dans sa préface qu'il s'est attaché, entre autres, à illustrer son exposé de nombreux exemples. Ces exemples sont empruntés pour la plupart à des questions actuelles de philosophie ou de science. C'est là un des détails par lesquels se manifeste le souci constant de M. B. de ne point faire de la logique en l'air, mais de construire plutôt une théorie acceptable de la science, répondant à l'état actuel des disciplines scientifiques, sans toutefois prendre cet état comme un idéal absolu, mais en montrant, au contraire, en quel sens il est susceptible de progresser.

Quant au reste, voici les principales modifications qu'a subies la seconde édition de l'ouvrage dans celle qui vient de paraître. L'introduction générale sur la philosophie et ses divisions a disparu. — Dans la première partie, l'auteur insiste fort sur la différence entre concepts abstraits au sens strict et concepts abstraits au sens large, ainsi que sur les multiples conséquences de cette distinction au point de vue de la valeur scientifique des jugements où ces concepts interviennent. Il propose une division nouvelle, bipartite, des Prédicables ; on y retrouve d'ailleurs, grâce à des divisions ultérieures, les *Quinque voces* classiques. — Dans la théorie du raisonnement, un chapitre nouveau est consacré aux inférences immédiates. M. B. considère, comme telles, non seulement les procédés par lesquels on passe d'une proposition à une autre par conversion ou par

subalternation, mais encore les ensembles de trois propositions où l'on applique une règle générale à un cas particulier, en employant, si l'on veut, la forme syllogistique. Ces vues, sans être toujours suffisamment élaborées et synthétisées peut-être, paraissent justes ; les exemples qui y sont joints, ne semblent pas tous également adéquats : les applications à l'ordre moral, notamment, pourraient appeler d'expresses réserves. Notons qu'aux yeux de M. B., bien qu'il ne discute pas la question *ex professo*, aucune de ces inférences immédiates, de quelque forme qu'elle soit, n'est un raisonnement proprement dit. — Dans la dernière partie de l'ouvrage, l'article concernant le concept de la science a été considérablement développé (pp. 277-293). L'auteur montre très bien comment la notion moderne de la science, tout en étant très différente de la notion aristotélicienne et beaucoup plus large qu'elle, n'en est cependant qu'une généralisation, basée sur les mêmes principes. On retrouve ici le souci de rester en contact avec la science moderne, sans rien sacrifier des principes féconds découverts depuis l'antiquité.

A la fin du volume on trouve un appendice fort intéressant sur les principes au sens strict et les normes plus particulières. Il s'agit surtout des normes d'ordre moral. L'auteur y fait une application assez étendue de ses vues sur l'abstraction au sens large et sur l'inférence immédiate ; il en dégage une conception de la science morale, sujette sans doute à contestation, mais qui mérite certes d'être relevée et discutée avec soin.

On a reproché à M. B. de n'avoir fait aucune mention de la Logistique dans son ouvrage. Peut-être est-ce sagesse de sa part ; la Logistique, en effet, est encore tellement dans le stade de formation, les principes surtout en paraissent encore si vacillants, qu'une critique ou une appréciation, nécessairement sommaire dans un traité général, risque toujours de tomber un peu à faux, atteignant en plein tel auteur, injuste pour tel autre, discutable vis-à-vis d'un troisième. Dans ces conditions, on ne peut guère faire un grief à M. B. de son abstention.

A. Mansion

H. B. Smith, *Non-aristotelian Logic*. 40 pp. Philadelphia, The College Book Store, 1919.

Id., *Letters on Logic to a young man without a master*, 53 pp. Philadelphia, The College Book Store, 1920.

Id., *Foundations of formal Logic*. 56 pp. Philadelphia, Press of the University of Pensylvania, 1922.

Les petits précis de logique de M. Smith traitent des formes fondamentales de jugements, des inférences immédiates qu'elles permettent, des syllogismes et des suites de syllogismes où elles interviennent. Les rapports logiques y sont représentés exclusivement en extension, comme rapports de classes ; l'auteur recourt aux notations du calcul logique sans en adopter les procédés. Il considère les principales formes de jugements comme des notions primitives et les caractérise indirectement par les inférences qu'elles rendent possibles ; il postulera la validité de certains modes des inférences et des syllogismes et passera ensuite, selon les règles du raisonnement hypothétique, aux autres modes, dont les premiers impliquent la validité.

Dans les *Letters on Logic* l'auteur applique cette méthode, due au professeur Edg. A. Singer, aux quatre formes usuelles de propositions catégoriques (les formes A, E, I, O de la logique aristotélicienne). Dans *Non-aristotelian Logic* et *Foundations of formal Logic,* il préfère opérer sur cinq relations fondamentales, étudiées pour la première fois, croyons-nous, par Gergonne, et reprises par divers logiciens après lui. Ces relations sont les suivantes : 1° une classe *a* est identique en totalité à une classe *b* ; 2° une partie de la classe *a* est identique à une partie de la classe *b* ; 3° la classe *a* est identique en totalité à une partie de la classe *b* ; 4° une partie de la classe *a* est identique à toute la classe *b* ; 5° la classe *a* et la classe *b* ne sont identiques ni en totalité ni en partie.

L'expression des jugements à l'aide de ces cinq relations nous ramène à la théorie de la « quantification du prédicat », débarrassée des formes inutiles qu'Hamilton y avait introduites. Les relations de Gergonne embrassent, à elles cinq, toutes les possibilités d'identition de non-identité de deux ensembles ; si on symbolise les classes ou ensembles d'objets par des surfaces (des ensembles de points), ces cinq relations répondront aux cinq manières dont deux surfaces peuvent se comporter quant à leur coïncidence, donc aux cinq genres de figures auxquels on est nécessairement conduit, si l'on veut schématiser géométriquement les rapports d'extension. Les cinq relations dont nous parlons sont les seules qui se schématiseront de façon adéquate par une figure unique ; et c'est ce qui fait leur apparente simplicité. Mais les figures les plus simples (les mieux *définies*) ne correspondent pas du tout aux idées les plus simples. De ce qu'on doit passer par les cinq relations pour le schématisme géométrique, il ne résulte pas qu'on puisse fonder la logique sur elles, en espérant mieux comprendre grâce à elles le pourquoi des enchaînements d'idées.

Du moment qu'on définit les formes de jugements en postulant les inférences qu'elles comportent, on sera conduit à rechercher avec M. Smith les postulats que comporte la logique traditionnelle et ce qu'elle deviendrait si on négligeait certains de ces postulats. Les postulats de la logique aristotélicienne seront d'après l'auteur (*Non-aristotelian Logic*, p. 20) : 1° les formes de jugements s'opposent deux par deux comme contradictoires ; 2° les particulières sont les subalternes des universelles ; 3° les propositions affirmatives restent vraies si le sujet et le prédicat deviennent identiques ; 4° la particulière affirmative et l'universelle négative sont seules parfaitement convertibles.

Les logiques qui rejetteront un de ces postulats seront des « logiques non-aristotéliciennes ». Tel sera le cas de la logique fondée sur les cinq relations de Gergonne ; car dans celle-ci, contrairement au premier postulat, chaque forme de jugement équivaut à la négation des quatre autres *réunies*. Le premier et le deuxième postulat ne seront pas compatibles si, avec les logisticiens, on postule en outre qu'une classe nulle est *contenue* dans une classe quelconque (l'universelle affirmative étant traduite purement et simplement par la contenance d'une classe dans une autre). M. Smith essaye également de construire une logique qui ne satisfasse pas toujours au troisième postulat (*Non-aristotelian Logic*, pp. 22-25 ; *Foundations*, pp. 50-51).

L'intérêt théorique de telles recherches est indiscutable, mais on s'étonnera que l'auteur les ait poursuivies sans sortir du cadre de la logique des classes. Puisqu'une classe se définit par une propriété commune et non inversement — c'est ce que Russell semble avoir établi de façon définitive, — on ne voit pas comment dégager les principes premiers de la logique sans remonter aux rapports des idées prises en elles-mêmes, aux rapports de compréhension.

R. Feys.

Vincenzo Schilirò, *Appunti d'Estetica e cenni storici sul pensiero estetico italiano*. Bronte, Stab. tipogr. sociale, 1924. 1 vol. in-8° de 224 pp. ; 7 lires.

Ce petit ouvrage, d'allure en même temps conquérante et modeste, mérite d'être signalé. Le titre en indique la division : la première partie, qui comprend la moitié du volume, est une esquisse des théories esthétiques depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. L'antiquité et le moyen âge sont traités fort brièvement ; l'auteur a consacré plus de développements aux systèmes élaborés depuis la

Renaissance, en s'attachant surtout à ceux qui ont vu le jour en Italie ou qui y ont exercé une influence prépondérante. Cet historique — nécessairement fort résumé — est néanmoins sérieux et témoigne d'une étude attentive des sources ou des travaux faisant autorité en la matière. Il a, d'autre part, l'avantage de présenter les idées en un raccourci plein de vie, en un style alerte, où le dédain même avec lequel l'auteur mentionne tout ce qui sent « une théorie des préceptes de l'art », donne une saveur très particulière à l'exposé, sans en entamer l'objectivité.

Dans la seconde partie de son essai, M. S. traite de manière théorique de la nature de l'art et des problèmes généraux de l'esthétique. Ses vues personnelles trahissent une influence évidente de l'esthétique de B. Croce ; mais, en même temps, il rejette de la façon la plus décidée la philosophie idéaliste à laquelle Croce a rattaché ses vues sur l'art. Dès lors, la conception esthétique de M. S., quand bien même elle paraît se rapprocher très fort de celle de Croce par certains côtés, prend une signification totalement différente. L'auteur en est bien conscient et insiste d'ailleurs sur ce point. Pour lui l'art ne se trouve pas à titre premier dans le phénomène extérieur ou dans l'œuvre d'art ; c'est essentiellement un acte interne issu d'un principe actif, « l'esprit » ; il se trouve réalisé dans l'activité même de la conscience, dans l'expression interne qui en jaillit, avant de s'extérioriser dans une expression matérielle souvent inférieure à la première ; il revit d'une manière nouvelle et originale dans une autre conscience sous le stimulant externe de l'œuvre d'art ; mais le rôle de celle-ci se réduit à cette fonction de stimulant et d'expression dérivée. — Pour qui admet, comme M. S., le caractère individuel et contingent des consciences humaines, il résulte d'une telle conception de l'art, que le fait esthétique est en même temps strictement individuel et se retrouve à tous les moments de l'activité spontanée de la conscience. L'auteur a soin d'ailleurs d'examiner au moins rapidement les conséquences de ces principes dans leur application aux problèmes courants de l'esthétique. En faisant du fait esthétique une activité interne, il arrive à écarter certains problèmes troublants, qui n'ont plus de sens dans sa théorie. Il ne se dissimule pas, d'autre part, que celle-ci peut soulever de graves difficultés. A la lecture de ce résumé un peu trop bref, le lecteur aura sans doute formulé déjà maintes objections, dont quelques-unes pourraient lui sembler même décisives. C'est au moins la preuve de ce qu'il y a de suggestif et de personnel dans les idées de M. S. Celui-ci n'a pu, dans un essai aussi court, examiner en détail toutes les difficultés auxquelles elles se heurtent, ni résoudre tous

les problèmes nouveaux qu'elles font surgir. Mais la liste déjà considérable de ses travaux nous permet d'espérer qu'il sera amené bientôt à compléter et à approfondir ses vues dans un ouvrage ultérieur.

A. Mansion.

CHRONIQUE

Décès. — S. G. Mgr Jacques Laminne, évêque titulaire d'Inschilla, auxiliaire de l'évêque de Liége, est décédé inopinément en cette ville, le 23 octobre dernier. Né à Arschot en 1864, il obtint les grades de docteur en philosophie et en théologie à l'Université Grégorienne de Rome, et fut successivement professeur de philosophie au Séminaire de Saint-Trond et directeur du même établissement. Professeur de la faculté de théologie de l'Université de Louvain de 1904 à 1914, il y enseigna la dogmatique spéciale. Il était titulaire en même temps du cours de philosophie générale destiné aux étudiants des Ecoles spéciales d'ingénieurs et du cours de métaphysique inscrit au programme du doctorat en Philosophie et Lettres. A côté de quelques travaux d'ordre théologique, il laisse les ouvrages de philosophie suivants : *Le traité Peri Hermeneias d'Aristote. Traduction et commentaire*, 1901 ; *Les quatre éléments, le feu, l'air, l'eau, la terre*, 1904 ; *La Philosophie de l'Inconnaissable. La théorie de l'Evolution*. Etude critique sur les « Premiers Principes » de H. Spencer, 1908 ; *Notes sur Descartes*, œuvre posthume de Mgr Monchamp, publiée avec une Introduction de J. Laminne, 1913. — Il donna en outre à cette revue plusieurs articles d'un tour original et dénotant une pensée très personnelle : *La permanence des éléments dans le composé chimique* (1908) ; *Le principe de contradiction et le principe de causalité* (1912) ; *La cause et l'effet* (1914) ; *Les principes d'identité et de causalité* (1914).

— Le 16 février dernier est mort à Genève, à l'âge de 31 ans, M. Jean Nicod, déjà connu par divers articles, entre autres : *La Géométrie des sensations de mouvement ; Les Tendances philosophiques de M. Bertrand Russell* parus dans *la Revue de Métaphysique et de Morale*. Ses thèses, imprimées et déposées en Sorbonne, vont paraître sous peu à la librairie Félix Alcan. L'une est une *Géométrie*

du monde sensible ; l'autre un essai sur le *problème logique de l'induction*.

— On annonce la mort du M. F. H. Bradley, le 18 septembre. Il était âgé de 78 ans. C'était un des principaux représentants de l'idéalisme critique en Angleterre. Son ouvrage capital *The Principles of Logic* (2 vol., 1883) avait été réédité en 1922 avec de notables additions. Citons parmi ses autres travaux : *Ethical Studies*, 1876 ; *Mr. Sidgwick's Hedonism, An Examination of the main Argument of the Methods of Ethics*, 1877 ; *Appearance and Reality*, 1893, 2e éd. 1897 ; *Essays on Truth and Reality*, 1914. Un grand nombre de ses articles ont paru dans des revues anglaises et américaines.

— Paul Natorp, né à Dusseldorf en 1854, professeur de philosophie à l'Université de Marbourg, est mort en cette ville le 17 août dernier. Avec lui disparaît une des figures les plus intéressantes de l'école dite de Marbourg. Dans leur diversité même ses nombreux travaux portent, en effet, l'empreinte de l'école de la façon la plus accusée mais révèlent en même temps une pensée très personnelle. Elle s'est portée sur les domaines les plus divers : Philosophie générale, théorie de la connaissance, psychologie (*Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, 1888 ; *Logik*, 1904, 2e éd. 1910 ; *Allgemeine Psychologie*, 1904, 2e éd. 1910 ; *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme*, 1910 ; *Allgemeine Psychologie nach krit. Methode*, 1912), philosophie des mathématiques (*Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 1910), pédagogie et sociologie (avec une tendance socialiste assez prononcée ; nombreux travaux parmi lesquels il faut relever : *Sozialpädagogik*, 1899, plusieurs éd. depuis ; *Allgemeine Pädagogik*, 1905 ; 2e éd. 1913 ; *Philosophie und Pädagogik*, 1909 ; *Gesammte Abhandlungen zur Sozialpädagogik*, 1907), morale et religion (quelques ouvrages de moindre importance), histoire de la philosophie ancienne (*Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum*, 1884 ; *Platos Ideenlehre*, 1903, 2e éd. 1921 ; etc.).

— Le 8 octobre 1924, est décédé à Ithaca, N. Y., M. James E. Creighton, professeur à Cornell University, fondateur et éditeur de *Philosophical Review*, cofondateur de l'American Philosophical Association, éditeur pour l'Amérique des *Kant-Studien*, auteur de nombreux ouvrages (*Introductory Logic*, 1898, et autres) et de travaux multiples publiés dans les revues philosophiques d'Amérique et d'Europe. Il était né en 1861 à Pictou (Nouvelle-Ecosse).

Prix et concours. — Au Concours annuel de 1927 (délai : 1 novembre 1926) de l'Académie Royale de Belgique, classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, figure la question suivante : Relever, dans la philosophie contemporaine, les indices d'un retour à l'intellectualisme, c'est-à-dire à la mise en valeur des droits de la raison abstractive. Prix : 1500 francs.

— En Espagne, les prix suivants sont affectés à des travaux philosophiques (délai : avant le 25 janvier 1925).

Prix des Fr. Prêcheurs (3000 pes.) : Symbolisme et anthropomorphisme théologiques à la lumière de la théorie thomiste de l'analogie.

Prix des Séminaires (1000 pes.) : Examen de la critique de Kant sur la valeur des preuves de l'existence de Dieu selon saint Thomas.

Prix des PP. de Calasanze (1000 pes.) : Valeur éducative de la psychologie thomiste par comparaison avec l'idéalisme et le positivisme.

Prix des PP. Jésuites (500 pes.) : Parallèle entre saint Augustin et saint Thomas.

Prix des ordres religieux (500 pes.) : Concept de théologie et systématisation des disciplines annexes.

Prix de la *Bibl. de Tomistas espanoles* (500 pes.) : Etude biographique et bibliographique d'un disciple de saint Thomas antérieur à Vittoria.

Prix de la *Ciencia Tomista* (500 pes.) : Manuscrits espagnols des œuvres de saint Thomas.

Prix de l'Académie Saint-Thomas de Salamanque (250 pes.) : Doctrine de saint Thomas sur le droit des parents dans l'éducation des enfants.

— La Société SS. Cyrille et Méthode d'Olomuc (Tchécoslovaquie) offre trois prix de 700, 500 et 300 couronnes qui seront décernés aux auteurs des meilleurs travaux sur une doctrine quelconque de saint Thomas. Les travaux — qui pourront être peu étendus — devront être remis à la Société avant le 1er juillet 1925.

Congrès. — Le sixième congrès international de philosophie se tiendra aux Etats-Unis d'Amérique dans la deuxième semaine de septembre 1926, sous les auspices de l'American Philosophical Association. La réunion aura lieu dans une des villes universitaires de l'Est américain, non loin de New-York, mais le choix n'en est pas encore fixé définitivement. L'anglais, le français, l'allemand, l'italien et l'espagnol seront les langues officielles du congrès. Toutes demandes de renseignements et toutes correspondances rela-

tives au congrès peuvent être adressées au professeur John J. Coss, Columbia University, New-York, U. S. A.

— La *Rivista di Filosofia* publie dans son numéro double de mars-juin 1924 les Actes du Ve Congrès italien de Philosophie à Florence : communications de F. De Sarlo, B. Varisco, G. Tarozzi, A. Chiappelli, E. Bonaiuti, A. Masnovo, V. Miceli.

Universités. — Enseignement philosophique. — Sociétés savantes. — La faculté tchèque de théologie de l'Université de Prague vient à la demande de l'Archevêque Mgr F. Kordac, d'instituer une « Académie de Saint Thomas » dont le but est de faire mieux connaître la doctrine thomiste.

— Des leçons publiques sur le siècle, la personnalité, l'œuvre et la doctrine de saint Thomas d'Aquin ont été données à l'Académie Albert le Grand de Cologne, du 26 au 31 mai dernier. Ont pris la parole entre autres : le prof. Dr André, de Cologne ; le prof. M. Grabmann, de Munich ; le Dr Andres, de Bonn ; le prof. Mausbach, de Munster ; le R. P. de Langen-Wendels, de Nimègue ; le prof. Greven, de Bonn ; le prof. Schneider, de Cologne ; le prof. Simon, de Paderborn.

— A la réunion de l'*Aristotelian Society* (45e session), le 7 juillet dernier, M. le Dr Francis Aveling, agrégé de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain, a fait une communication sur *The Thomistic Outlook in Philosophy*.

— Une série de conférences ont été données, à l'Université de Manchester, pour célébrer le centenaire de saint Thomas, sous la présidence de Mgr Casartelli, évêque de Salford. On saisit cette occasion pour exposer une collection de manuscrits et d'éditions d'œuvres du Docteur Angélique. Les orateurs furent les professeurs A. E. Taylor et T. F. Tout et les RR. PP. Dominicains A. Whitacre, Mac Nabb, Pope et Sweeney.

— M. Maurice De Wulf, directeur de la Classe des Sciences morales et politiques de l'Académie Royale de Belgique, a donné, au mois de mai, communication d'une étude sur *Les théories politiques du moyen âge*.

— *Société philosophique Saint-Thomas d'Aquin de Paris*. La *Revue de Philosophie* publie le sommaire des communications faites aux séances, témoignant ainsi de la vitalité de cette société. Signalons, pour l'année académique écoulée, les communications de M. le docteur Ferrand sur « les localisations cérébrales » (séance du 19 décembre 1923), de M. G. de Broglie sur « la place de la vision béati-

fique dans la philosophie de saint Thomas » (16 janvier 1924) ; de Mgr Farges sur « la saisie immédiate de Dieu » (21 novembre 1923).

— Le Collège Juan Jackson (Ecole d'études supérieures salésienne) de Manga-Montevideo (Uruguay) a tenu à célébrer le sixième centenaire de la canonisation de saint Thomas en organisant le 17 juillet dernier une journée thomiste, comprenant entre autres des exposés philosophiques, des discussions et des études portant sur diverses questions de métaphysique, de psychologie et de méthode scientifique.

— C'est par erreur que nous avons annoncé l'ouverture prochaine d'un Institut supérieur de Philosophie à Rochester (E. U.), pour l'érection duquel une souscription a été ouverte. Il s'agit d'un établissement d'enseignement secondaire sous le patronage de saint Thomas d'Aquin.

Collections et publications collectives. — Le Tome V des Annales de l'Institut supérieur de Philosophie (1924) vient de paraître. Table des matières :

Dédicace à S. E. le Cardinal Mercier (S. Deploige).

I. L'Itinéraire de l'esprit vers Dieu de saint Bonaventure (R. P. Symphorien o. c.).

II. Le Traditionalisme et l'Ontologisme à l'Université de Louvain (1835-1865) (J. Henry).

III. La population et la guerre (C. Jacquart).

IV. Kant et le Droit des Gens (L. Le Fur).

V. Jean-Jacques Rousseau et la Pensée moderne (J. Maritain).

VI. La Philosophie grecque dans le Nouveau Testament (E. Bernard Allo, O. P.).

VII. L'ordre moral et l'ordre logique d'après saint Thomas d'Aquin (Dom Odon Lottin).

VIII. Du progrès en Métaphysique (P. Gény, S. J).

IX. L'anti-intellectualisme de Pascal (P. Nève).

X. Le premier Livre des « Reportata Parisiensia » de Jean Duns Scot (A. Pelzer).

XI. Recherches sur la perception tachistoscopique (A. Fauville).

XII. Aristote. L'Evolution sociale (M. Defourny).

XIII. Saint Thomas et la Famille (S. Deploige).

— C'est un ouvrage intéressant et instructif que vient de publier le Prof. W. Heinrich, de Cracovie, sous le titre : *Travaux du laboratoire de psychologie expérimentale de l'Université de Cracovie* (391 pages). En voici la table :

W. Heinrich : Le problème de la méthode ;
id. : Le problème psychologique de l'espace ;
J. Zajac : La localisation en profondeur des images doubles ;
M. Boniecka : Les courbes de repère de la vision monoculaire dans la lumière homogène ;
W. Heinrich : Les problèmes de la psychologie de l'attention ;
id. : Sur la fonction de la membrane du tympan ;
M. Falski : Recherches sur l'acte de lecture ;
C. Sobolewska : Recherches sur les rapports entre la perception et la reproduction des images ;
C. Bankowska : Note sur l'acuité de la perception visuelle dans la vision périphérique ;
H. Trzcinska : Le travail mental et la courbe pléthysmographique.

— La *Scuola Cattolica* publie un numéro spécial (juillet-septembre 1924) à l'occasion du sixième centenaire de la canonisation de saint Thomas. Le sommaire de ce numéro, qui se présente sous la forme d'un volume de 296 pages, suffit à en montrer l'intérêt :

Prof. Giacinto Tredici (Milan) : La Teologia di S. Tomaso.

P. Charles Boyer, S. J. (Un. Grég. Rome) : Saint Thomas et saint Augustin.

Fr. Egidio M. Guinassi O. P. : S. Tomaso d'Aquino ed Emanuele Kant.

Adriano Bernareggi (Milan) : S. Tomaso d'Aquino e la repressione d'ell' errore.

Mariano Cordovani O. P. (Milan) : Fede e miracoli nel pensiero di San Tommaso d'Aquino.

Angelo Portaluppi : La visione ispiratrice dell' ascetica di S. Tomaso.

Giacomo Lercaro (Gênes) : S. Tommaso esegeta.

Esio Flori (Bologne) : Il trattato « De regimine Principum » e le dottrine politiche di S. Tommaso.

Ludovico Ferretti O. P. : I trionfi di S. Tomaso.

Angelo Novelli (Milan) : S. Tomaso d'Aquino a Milano.

Ambr. Amelli (Mont-Cassin) : Una probabile fonte del « Lauda Sion ».

Adriano Bernareggi : Ciò che manca alla gloria di S. Tomaso.

Puis sous la rubrique : La recente letteratura tomistica :

Innocenzo Taurisano, O. P. : I. La vita e gli scritti di S. Tomaso.

Marco Sales, O. P. (Fribourg, Suisse) : II. Il pensiero di S. Tomaso.

Enfin : Altre pubblicazioni tomistiche (Compléments bibliographiques sur les ouvrages parus en 1923-1924) ; Fra le Riviste (Articles de revues consacrés au centenaire ou à l'œuvre de saint

Thomas) ; Cronaca della commemorazione tomistica (Solennités et fêtes).

Les éditeurs ont orné ce numéro de plusieurs reproductions artistiques de tableaux célèbres représentant divers épisodes de la vie de saint Thomas et son triomphe.

— Après la traduction de la *Somme théologique*, les Dominicains de la province d'Angleterre ont entrepris celle de la *Somme contre les Gentils* de saint Thomas. Les deux premiers volumes (215 et 314 pp.) ont paru, cette année à Londres chez Burnes, Oates et Washbourne. Le travail est fait sur le texte critique de l'édition léonine.

— Dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Munster, Aschendorff, 1924) ont paru :

Bd. XXIV, Heft 1 : Cl. Baeumker u. Bodo Sartorius Freih. von Waltershausen, Frühmittelalterliche Glossen des angeblichen Jepa zur Isagoge des Porphyrius.

Heft 2 : P. Aloïs Schubert, S. V. D., Augustinus Lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen.

— Les *Veröffentlichungen des Katholischen Instituts fur Philosophie Albertus-Magnus-Akademie zu Köln* (Ibid.) se sont enrichies d'un fascicule nouveau (Bd. I, H. 4) : Dr M. Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin.

— Les *Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik*, revue publiée depuis 1920 à Leipzig (F. Meiner, édit.) sous la direction de MM. Hans Vaihinger et Raymund Schmidt, ont donné, au commencement de cette année, un numéro double (H. 1-2), destiné à commémorer le 200me anniversaire de la naissance de Kant (Kant-Festschrift zum 22 April 1924). Il contient les travaux suivants :

R. Schmidt : Kants Lehre von der Einbildungskraft.

Paul Volkmann : Kant und die theoretische Physik der Gegenwart.

Otto Heinichen : Kant und Driesch.

— Vient de paraître le vol. IV, fasc. 1 des *Philosophes Belges* (Collection publiée par l'Institut de Philosophie de Louvain) : J. Hoffmans, *Le huitième Quodlibet de Godefroid de Fontaines.*

Travaux récents. — Le professeur Martin Grabmann a fait paraître récemment une étude intitulée : *Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien* (Publication de l'Académie des sciences de Bavière, 1er mars 1924) qui précise certaines

données bio-bibliographiques relatives à ces deux philosophes et allonge la liste de leurs œuvres connues.

— Comme suite de son travail sur *Helvétius et la Pensée française au XVIIIe siècle*, M. Albert Keim vient de publier *L'épicurisme, l'ascétisme et la morale utilitaire* (1 vol. in-16 ; 8 frs, chez F. Alcan, Paris), résumé intéressant d'un chapitre de l'histoire de la philosophie morale durant la période moderne.

— M. Pierre Guilloux a publié (chez Perrin à Paris) *Les plus belles pages d'Ernest Hello* (233 pp. in-12). Il les fait précéder d'une Introduction (pp. 1-53) sur l'homme, le psychologue, le mystique, — dont on goûtera les appréciations modérées et sympathiques en même temps.

G. Wallerand.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

A. Bouyssonie. — Batailles d'idées sur les problèmes de Dieu, du bien, du vrai. Paris, Beauchesne, 1923.

Gabriel Bruhnes. — Christianisme et catholicisme. Ibid., 1924.

W.-L. Lorimer, M. A. — The text tradiuon of pseudo-Aristotle « De Mundo », together with an Appendix containing the text of the medieval latin versions (St. Andrew's University Publications, No. XVIII). London, Oxford University Press, H. Milford, 1924.

Dr. Franz Katzinger, S. J. — Inquisitio psychologica in conscientiam humanam (Philos. und Grenzwissenschaften, I. Band, 2. Heft). Innsbruck, Rauch, 1924.

Raoul Carton. — L'expérience physique chez Roger Bacon (Etudes de Philosophie médiévale, II). Paris, Vrin, 1924.

Id. — L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon (même collection, III). Ibid., 1924.

Id. — La synthèse doctrinale de Roger Bacon (même collection, V). Ibid., 1924.

Daniel Bertrand-Barraud. — Les idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne (même collection, VII). Ibid., 1924.

Dr. Bernhard Franzelin, S. J. — Die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip (Philos. und Grenzwissenschaften, I. Band, 3. Heft). Innsbruck, Rauch, 1924.

Analecta Ordinis Carmelitarum, vol. IV, V, VI. Romae, 1924.

TABLE DES MATIÈRES

POUR L'ANNÉE 1924

I. R. Marchal, S. J. — La liberté dans le volontarisme de Schopenhauer 5
II. D. O'Keeffe. — Dante's Theory of Creation . . 45
La théorie de Dante sur la création (Résumé de l'article précédent) 64
III. E. Janssens. — A propos de la logique de l'opinion 68
IV. C. Sentroul. — Encore la logique de l'opinion . 81
V. R. Kremer. — Bulletin d'épistémologie . . . 85
VI. M. T.-L. Penido. — Les attributs de Dieu d'après Maimonide 137
VII. P. Nève. — La logique de la détermination . . 164
VIII. J. De Brandt. — Le fait religieux d'après M. Delacroix 184
IX. E. Janssens. — Les premiers historiens de la vie de saint Thomas d'Aquin 201
X. A. Mansion. — Bulletin d'histoire de la philosophie ancienne 214
XI. M. De Wulf. — Les théories politiques du moyen âge 249
XII. F. Renoirte. — La critique einsteinienne des mesures d'espace et de temps 267
XIII. R Feys. — La transcription logistique du raisonnement 299
XIV. E. Janssens. — Les premiers historiens de la vie de saint Thomas d'Aquin (*suite*). 325
XV. A. Mansion. — Bulletin d'histoire de la philosophie ancienne (*suite et fin*) 352
XVI. Baron Descamps. — Le génie des langues et le problème de la parenté linguistique . . . 389
XVII. R. Feys. — La transcription logistique du raisonnement (*suite*) 417
XVIII. E. Janssens. — Les premiers historiens de la vie de saint Thomas d'Aquin (*suite et fin*) . . 452

XIX. M. De Wulf. — Clemens Baeumker . . . 476
XX. Programme des cours de l'Institut supérieur de Philosophie 477

COMPTES RENDUS 111, 235, 370, 480
CHRONIQUE. 124, 239, 378, 490
OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION 135, 247, 387, 497

TABLE DES OUVRAGES ANALYSÉS PENDANT L'ANNÉE 1924

E. Leroux, Le pragmatisme américain et anglais (R. Kremer) 85
F. Nicolardot, A propos de Bergson. Remarques et esquisses (Id.) 89
M. Engel, Gedanken über das Denken (Id.) 92
L. Brunschvicg, L'expérience humaine et la causalité physique (Id.) 92
L. Lavelle, La dialectique du monde sensible (Id.) . . 93
M. Blondel, Léon Ollé-Laprune, L'achèvement et l'avenir de son œuvre (Id.) 94
W. Switalski, Probleme der Erkenntnis (Id.) . . . 95
R. P. J. Maréchal, S. J., Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahiers I-III (Id.) 100
J. Lemaire, Etude sur la connaissance sensible des objets extérieurs (Id.) 107
Id., Notes complémentaires sur une théorie de la connaissance sensible (Id.) 107
Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Band XVI, Heft 1 (G. Legrand) 111
R. Worms, La Sociologie. Sa nature, son contenu, ses attaches (A. Carnoy) 114
J. Maritain, Eléments de Philosophie. II. L'ordre des concepts. I. Petite Logique (A. Mansion) 116
R. Lévêque, Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza (N. Balthasar) 120
D.-M. Prümmer, O. P., Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis. T. I et II (P. Harmignie) 122
H.-D. Noble, O. P., La conscience morale (Id.) . . . 123
E. Dupréel, La légende socratique et les sources de Platon (A. Mansion) 214
P. Mignosi, Il mito di Socrate (Id.) 218
A. Diès, Platon. Parménide, Théétète. Texte et traduction (Id.) 221
D. Loenen, Het conservatief-aristocratisch karakter van Plato's staatsphilosophie (Id.) 225

F. H. Fobes, Aristotelis Meteorologicorum Libri Quattuor (Id.) 227
H. H. Joachim, Aristotle. On Coming-to-be and Passing-away (Id.) 228, 231
J. L. Stocks, Aristotle. De Caelo (Id.) 229, 230
H. H. Joachim, Aristotle. De Generatione et Corruptione (Id.) 230
G. Mathieu et B. Haussoullier, Aristote. Constitution d'Athènes. Texte et traduction (Id.) 232
E. Rolfes, Aristoteles' Organon (Teil 1-6). Des Porphyrius Einleitung in die Kategorien (Id.) 233
C. Spearman, The nature of intelligence and the principles of cognition (L. Noël) 235
L. Lavelle, La perception visuelle de la profondeur (A. Mansion) 237
G. Siméons, Cours de pédagogie théorique et pratique (E. Janssens) 238
C. Lalo, Aristote (A. Mansion). 353
N. M. Thiel, Die Bedeutung des Wortes Hypothesis bei Aristoteles (Id.) 354
H. Carteron, La notion de Force dans le système d'Aristote (Id.) 355
J. Maréchal, Le point de départ de la Métaphysique. Cahier I (Id.) 360
V. Brochard, Les Sceptiques grecs (Id.) 363
J. Geyser, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles (Id.) . . 364
L. Robin, La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique (Id.) 366
B. A. E. Van Benthem, Essai sur l'induction (L. Noël) . . 370
H. Bergson, Durée et simultanéité, 2e éd. (F. Renoirte) . 371
M. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, 5e éd., Tome I (A. Mansion) 376
Mgr A. Legendre, Introduction à l'étude de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin (A. Mansion) . . 480
H. Gouhier, La pensée religieuse de Descartes (R. Kremer). 481
J. Vidgrain, Malebranche, Fragments inédits et correspondance (G. Wallerand). 483
Id., Le Christianisme dans la Philosophie de Malebranche (Id.) 483
P. Gentile, Sommario d'una filosofia della religione (R. Kremer) 483
F. R. Barry, Christianity and Psychology (Id.) . . . 484
J. Th. Beysens, Logica of Denkleer, 3me éd. (A. Mansion) . 485
H. B. Smith, Non-aristotelian Logic (R. Feys) 486
Id., Letters on Logic to a young man without a master (Id.) . 486
Id., Foundations of formal Logic (Id.) 486
V. Schilirò, Appunti d'Estetica e cenni storici sul pensiero estetico italiano (A. Mansion) 488